

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**GAZÂLİ VE HOCAZÂDE’NİN TEHÂFÜTLERİ
BAĞLAMINDA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE BOZGEYİK

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

GAZİANTEP
TEMMUZ 2023

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

Tezin Başlığı: Gazâli ve Hocasâde'nin Tehâfütleri Bağlamında Din-Felsefe İlişkisi

Adı ve Soyadı: Ayşe BOZGEYİK

Tez Savunma Tarihi: 11.08.2023

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI

SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylıyorum.

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak oybirliği/çokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Jüri Başkanı)

.....

Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

.....

Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU

.....

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza

Adı-Soyadı: Ayşe BOZGEYİK

Öğrenci No: 210003964001

Tez Savunma Tarihi: 11.08.2023

ÖZET

GAZÂLİ VE HOCAZÂDE’NİN TEHÂFÜTLERİ BAĞLAMINDA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

BOZGEYİK, Ayşe

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Ağustos-2023, 108 sayfa

İslam düşünce tarihinde felsefe ile din ilişkisi teolojik ve felsefi bağlamı olan önemli bir meseledir. Gazâli ile başlayan ve uzun yıllar devam eden tehâfüt geleneği din-felsefe ilişkisi bakımından önemli bir konumda olup, filozoflar ve din âlimleri arasında ortak bir meseledir. Felsefe ile dinin bir bütün olduğunu savunan ve felsefenin ilahiyat konularına akıl çerçevesinde bakan ve bu yönde görüş beyan eden filozofların, bu düşüncelerin bazı Müslüman âlimlerin tepkisine neden olması ve tehâfüt bağlamında eleştiriler yapılması din ve felsefe adına önemli bir esası oluşturmaktadır. Böylesine önemli bir meselenin tartışma alanı hiç şüphesiz teolojik ve felsefi birçok meseleyi yakından ilgilendirmektedir. Çalışmamız, tehâfüt eserlerinden yola çıkarak Gazâli ve Hocazâde’nin akla karşı olmayıp yöntem olarak filozofları eleştirip din-felsefe ilişkisini ortaya koymak ayrıca Hocazâde’nin de eserini belli bir taraf olmayarak objektif biçimde ele aldığını göstermektedir. Böylelikle varlığı insanlık tarihi kadar eski olan ve geçmişten günümüze kadar filozof ve din âlimleri için tartışma konusu olan din ve felsefenin konularının ortak olmasından dolayı birbiri ile olan ilişkisini, iki alanın birbirinden bağımsız olamayacağını değerlendirmek ve tehâfütlerin felsefe-din ilişkisini ortaya koyma da önemini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Din, Felsefe, Tehâfüt, Gazâli, Hocazâde.

ABSTRACT**THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY IN THE
CONTEXT OF GHAZÂLI AND HOCAZÂDE'S WORKS**

BOZGEYİK, Ayşe

M.A. Thesis, Major of Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Asst. Prof. Okan BAĞCI

August 2023/ 108 pages

The relationship between philosophy and religion in the history of Islamic thought is an important issue with theological and philosophical implications. The tradition of *tehâfüt* (incoherence), which began with al-Ghazâlî and continued for many years, holds a significant position in terms of the relationship between religion and philosophy, constituting a common concern for both philosophers and religious scholars. The fact that philosophers who advocate the unity of philosophy and religion, approach theological matters through rationality, and express their views in this direction, led to reactions from certain Muslim scholars and prompted critiques within the context of *tehâfüt*, thus establishing a fundamental aspect in the realm of religion and philosophy. Undoubtedly, the scope of such a significant issue closely relates to numerous theological and philosophical matters. Our study, based on the works of *tehâfüt*, demonstrates that both al-Ghazâlî and Hocasâde do not oppose reason but rather criticize philosophers as a method, aiming to elucidate the relationship between religion and philosophy. Furthermore, the study demonstrates that Hocasâde objectively approaches his work without taking a specific stance. Thus, by virtue of the shared subjects of discussion in the domains of religion and philosophy, which have existed as long as human history, and have been subjects of debate among philosophers and religious scholars from the past to the present, the study intends to assess the relationship between these two fields, emphasizing their interdependence, and underscore the significance of *tehâfüt* in elucidating the relationship between philosophy and religion.

Keywords: Religion, Philosophy, Tahafüt, Ghazâlî, Hocasâde.

ÖN SÖZ

Bu çalışmamızda varlığının başlangıcından bu yana insan ile birlikte var olan felsefe ve din ilişkisini ortaya koymak temel gayemizdir. Ayrıca felsefe ile din arasında köprü vazifesi gören tehâfütlerin de hem filozoflar hem Gazâli ve Hocasâde açısından meselelere daha farklı boyuttan bakmalarını sağlarken, felsefe-din ilişkisinde önemli bir konumda olduğunu göstermek çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Felsefe-Din ilişkisini hem felsefe hem İslam düşünce tarihinde önemli olan Gazâli ve Hocasâde'nin *Tehâfütleri* bağlamında ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında, çalışmamızın konusu, amacı ve yönteminden bahsedilmiştir. Birinci bölümde geçmişten günümüze kadar din-felsefe ilişkisine yer verilmiştir. İkinci bölümde Gazâli ve Hocasâde'nin hayatlarına, din-felsefe anlayışlarına ve *Tehâfüt* eserleri ile ilgili bilgi verilmiş son bölüm olan üçüncü bölümde ise Gazâli ve Hocasâde'nin *Tehâfüt* eserlerinde bizlere sundukları görüşleri mukayeseli olarak ele alınmak suretiyle din-felsefe ilişkisi değerlendirilmiştir.

Bu çalışma tüm yetersizliklerime rağmen mahcup bir cesaretin sonucu. Bu sürede bana cesaret veren, özverili desteğini hiç esirgemeyen, yolumu daha çok aydınlatan değerli danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Okan Bağcı'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Lisans eğitimim sürecinde yoluma ışık tutarak adımlarımı bilinçli, hâle getiren Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Ülger'e, ayrıca eğitim hayatım boyunca desteğini her zaman üzerimde hissettiğim, bu çalışma sürecimde de bana her türlü desteği gösteren Anne ve Babam'a teşekkürü bir borç bilirim.

Ayşe BOZGEYİK
Ağustos 2023

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	
A. Araştırmanın Konusu	1
B. Araştırmanın Amacı Ve Önemi	1
C. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları	2

I. BÖLÜM

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİN-FELSEFE İLİŞKİLERİ

1.1. İslam Öncesi Din-Felsefe İlişkisi (Antik Çağda Din-Felsefe İlişkisi)	6
1.1.1. Helenistik Dönem- Roma Felsefesi	13
1.1.2. Hıristiyanlık Sonrası Dönem (Ortaçağ Dönemi)	13
1.2. İslamiyet Sonrası Din-Felsefe İlişkisi	15
1.2.1. Kindi (796-873)	15
1.2.2. Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriya Er-Râzî (865-925)	18
1.2.3. Fârâbî (870-950)	19
1.2.4. İbn Sinâ (980-1037)	20
1.2.5. İbn Rüşd (520-595)	22

II. BÖLÜM

GAZÂLİ VE HOCAZÂDE DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

2.1. Gazâli'nin Yaşadığı Dönemin Özellikleri	25
2.2. Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri	26
2.2.1. Eserleri	28
2.2.1.1. Gazâli'nin Tehâfütü'l Felâsifesi	29
2.2.1.2. Tehâfütü'l Felâsifesine Genel Bakış	30
2.3. İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi	32
2.4. Gazâli'nin Şüphenciligi	33
2.5. Hakikat Arayışı	35
2.6. Felsefe Görüşü	39
2.6.1. Bilgi Anlayışı	39
2.6.2. Din-Felsefe İlişkisi	43
2.6.3. Filozoflara Eleştirisi	45
2.6.4. Batıya Olan Etkisi	46
2.7. Hocaâde'nin Hayatı ve Eserleri (893/1488)	47
2.7.1. Eserleri	50
2.8. Hocaâde'nin Din-Felsefe Görüşü	50
2.9. Hocaâde'nin Tehâfüt'ül-Felâsifesi	52

III. BÖLÜM

DİN-FELSEFE BAĞLAMINDA GAZÂLİ VE HOCAZÂDE'NİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK TEHÂFÜTLERİ

3.1. Allah'ın Zatı ve Sıfatları ile İlgili Meseleler	54
3.1.1. Allah'ın Bilgisi Meselesi	54
3.1.2. Allah'ın Sıfatları Meselesi	59

3.1.2.1. Fârâbî'ye Göre Allah'ın Sıfatları	60
3.1.2.2. İbn Sinâ'da Allah'ın Sıfatları	61
3.1.3. Allah'ın Cisim Olmaması	67
3.1.4. Allah'ın Mahiyeti Meselesi	68
3.1.5. Allah'ın Birliği- Basitliği Meselesi	71
3.2. Âlem ile İlgili Meseleler	72
3.2.1. Âlem'in Yaratıcısı Meselesi	72
3.2.2. Âlem'in Kıdemi (Ezeli) Olması	76
3.2.3. Âlem'in Ebediliği	83
3.3. Nefis (Ruh) Meselesi	85
3.3.1. İnsan Nefsinin Kendi Kendine Kâim Olması	85
3.3.2. İnsan Nefsinin Ebediliği	88
3.4. Haşr Meselesi	90
3.5. Mucize Meselesi	95
SONUÇ	
KAYNAKLAR	102

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

Felsefe-Din ilişkisi geçmişten günümüze kadar birçok tartışmaların odak noktası olmuştur. Din ile felsefenin gayelerine baktığımızda ikisinin de hakikatin peşinde olmaları din ile felsefenin aynı amaca hizmet eden iki alan olduğunu bizlere göstermektedir. İkisinin de gayesi hakikati aramak ve nihayetinde insana bilgi sunmaktır. Ancak yöntemleri farklıdır. Din, vahiy kaynaklı iken felsefe akıl kaynaklıdır. İslam düşünce tarihine baktığımızda Gazâli'nin filozoflara yönelik yazmış olduğu *Tehâfüt* nedeni ile bir geleneğin oluştuğu ve Tehâfütlerin birçok tartışmalara sebep olduğu göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Eseri incelediğimizde Gazâli'nin filozofları yöntem olarak eleştirdiği, İlâhiyatın bazı meselelerinde aklın yetersiz kalması nedeniyle filozofların yöntemlerinin hatalı olduğunu göstermesi din-felsefe ilişkisini ortaya koymada önemlidir. Tehâfütlerin din-felsefe ilişkisini ortaya koymakta bir irtibat konumunda olduğunu göz önünde bulundurarak Gazâli ve Hocasâde'nin Tehâfütleri bağlamında din-felsefe ilişkisi çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

B. Araştırmanın Amacı Ve Önemi

Bu çalışma Gazâli ve Hocasâde'nin tehâfütleri çerçevesinde din-felsefe ilişkisini karşılaştırmak suretiyle ele alıp incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda önce din-felsefe ilişkisinin tarihine, sonra Gazâli ve Hocasâde'nin din-felsefe ilişkisine yer verip *Tehâfüt* eserlerini karşılaştırmalı olarak ele alıp din-felsefe ilişkisi çerçevesinde meselelere dair değerlendirmemize yer verdik. İslam düşünce tarihinde bir kesim insanlar tarafından Gazâli'nin eleştirisi ile sanki tüm felsefeyi eleştirip felsefenin yok olduğu algısı yaratılmaya çalışılsada *Tehâfüt* eserlerini incelediğimizde Gazâli'nin eleştirisinin felsefenin bir kısmına olduğu ve filozofları yöntem olarak eleştirdiği açıktır. Dolayısıyla böyle bir algının gerçekliği

yansıtmadığını ortaya koymak önemli bir gayemizdir. Bu sebeple Tehâfüt bağlamında din-felsefe ilişkisini değerlendirmek, muhteva bakımından konularının ortak olduğu ve din felsefe ilişkisini ortaya koymada Tehâfütlerin irtibat konumunda olduğunu göstermekte önem arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmada iki tehâfüt eserini karşılaştırmalı olarak değerlendirmemiz hem din-felsefe ilişkisini daha kapsamlı ele almak hem de birbirleri arasındaki ufakta olsa farklılık ve benzerliklere değinmemiz çalışmamızı önemli kılmıştır.

C. Araştırmanın Yöntem Ve Sınırlılıkları

Bu tez çalışmasında dokümantasyon yöntemi kullanılmış, konu ile alakalı Türkçe ve Arapça kaynaklar taranmıştır.

Bu çalışma Gazâli'nin düşüncelerine yer verdiğimiz kısımlarda Tehafütü'l Felasife, el-Munkızu Mine'd-Dalal, Mekasıdu'l Felasife eserleri ile ve Hocasâde'nin Tehâfütte ki görüşlerine değindiğimiz bölümlerde ise onun Tehafütü'l Felasife eseri ile sınırlıdır.

I. BÖLÜM

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE DİN-FELSEFE İLİŞKİLERİ

İnsanlık tarihi kadar eskiye dayanan din ve felsefenin tanımlarını yapmak oldukça zordur. Din ve felsefenin her ikisinin de ilgilileri tarafından, yaşanan dönem içerisinde çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Ancak din ile felsefenin envai çeşit tanımları olmasından hareketle mutlak mânada din ve felsefenin bir tanımından bahsetmek güçtür, diyebiliriz.

Yunancadan Arapçaya geçmiş olan felsefe teriminin aslı “philosophia”dır. İlk kez Pythagoras tarafından kullanılan bu terim philo (sevgi)¹, sophia (hikmet)² hikmeti sevmek anlamına gelmektedir. Öznesi olan filozof (philo-sophos) ise hikmeti/bilgeliği seven anlamına gelmektedir.

Felsefe özü itibariyle akla dayanan, varlığın doğası bilgi ve yaşam tarzıyla ilgili sistematik ve eleştirel düşünüş şeklidir. İnsan yaşamını ve dünyayı, insan aklıyla açıklamaya çalışan bir düşünsel etkinliktir, varlığın ve bilginin bilimsel olarak araştırılmasıdır.³ Her düşünür felsefenin tanımını kendi bakış açısına göre yapmıştır. Genel bir tanımından bahsedecek olursak İnsanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini bilmesidir.⁴

Var olan her şeyi var olması bakımından inceleyen felsefe; “varlığın ilk sebebinin ne olduğu, tüm evrende var olanların nasıl, hangi amaçla ve niçin var olduklarını, neden meydana geldiklerini araştırır. Bunu yaparken felsefe, doğru

¹ Etimoloji Türkçe (ET), “Felsefe Nedir?”, (15 Ağustos 2023).

² ET, “Felsefe Nedir?”. (15 Ağustos 2023).

³ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Felsefe Nedir?” (Erişim 15 Ağustos 2023)

⁴ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 29.

cevaplara ulaşabilmek için doğru sorular sormak gerektiğini öne çıkarır. Bu yüzden felsefe de soru cevaptan daha önemlidir”⁵ ilkesi benimsenmiş bir düşüncedir.

Var olması bakımından her şeyi inceleyen felsefe, zamanla insan ile insanın tüm yapıp ettikleri ile de ilgilenmiştir. Bu da felsefeyi insanı ve insanın nereden gelip nereye gittiği, yaşamı boyunca tüm yapıp ettiklerini amaç ve eylemlerini nasıl gerçekleştirdiğine dair sorulara da yöneltmiştir.

Felsefenin çeşitli tanımlarına baktığımızda özetle felsefe bir düşünme eylemidir diyebiliriz. İnsanı da düşünen varlık olması nedeni ile diğer tüm canlılardan ayrıldığını göz önünde bulundursak felsefe, ilk insanla birlikte vardır diyebiliriz. Din olgusu da ilk insanla birlikte vardır. Arapça “dyn” kökünden türeyen din, kendinden üstün bir güce inanma ihtiyacından doğmuştur.

Din; insan hayatını anlamlı kılmak ve ilişkilerini düzenlemek için bilgelik sağlama girişimidir.⁶ Felsefede olduğu gibi insanlık tarihi kadar eski olan dinin tanımını yapmak da zordur. İnsanlık tarihine baktığımızda, her toplumun muhakkak bir dini olduğunu Muhakkaktır. Tanrı, ahiret, vahiy, inanç, iman kavramları din ile yakından ilişkili kavramlardır. Genel amacından bahsedecek olursak ise din; insana iki dünya saadeti⁷ sağlamayı gaye edinen Din; ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.⁸

İnsanla birlikte her yerde ve her zaman var olduğu söylenen dinin yanında felsefe'nin de zuhuruyla başlayıp düşünce tarihinin gündeminden günümüze kadar hiç kalkmayan mesele olarak felsefe-din ilişkisi⁹ çözümlenip bir tarafa kaldırılmış bir mesele değil, yüzyıllardır her dönemde tartışılan mühim meseleler arasında yer almıştır.

⁵ Osman Elmalı- H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Arısanat Yayınları, 2016), 15.

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 11.

⁷ Abdülkadir Karakuş, “Kur'an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 1-3.

⁸ Tuncay İmamoğlu vd., *Din Felsefesi* (Erzurum: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 3. Basım, 2018), 14.

⁹ Necip Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 5.

Ayrı ayrı din ile felsefenin ne olduğunun kısaca tahlilinden sonra bu iki alanın birbirleri ile olan münasebeti, din-felsefe ilişkisi, çalışmamızın temelini oluşturur. Din ile felsefenin gayelerine baktığımızda ikisinin de hakikatin peşinde olmaları din ile felsefenin aynı amaca hizmet eden iki alan olduğunu bizlere göstermektedir. İkisinin de gayesi hakikati aramak ve nihayetinde insana bilgi sunmaktır. Ancak bu amaca ulaşma yolunda din ile felsefenin yöntemleri farklıdır. Din vahiy kaynaklı, şeriat'e bağlı iken, felsefe akıl kaynaklıdır.¹⁰

Geçmişten günümüze doğru baktığımızda İslam'ı anlamak ve yaşamak uğruna birçok tartışma yaşandığını ve hâlâda taartışmanın devam ettiğini görmekteyiz. Tartışmaların altında yatan sebebi ise insanların dini anlamda zihniyet veya yöntem farklılığından kaynaklandığı karşımıza çıkmaktadır. Sözünü ettiğimiz yöntem farklılığı akıl-vahiy ilişkisine dayanmaktadır. İnsanların bazıları dini anlamak için vahyi kullanırken bazıları ise akli kullanmaktadır. Bu da çalışmamızın oluşturan din-felsefe ilişkisine bizleri götürmektedir.

Filozofların akla önem vermesi ve felsefe ilminin ilahiyat konusunda akla dayalı fikirler üretmesi, bazı düşünürlerin tepkisine neden olmuştur. Bunlardan belki de en önemlisi İmam Gazâli'dir.

Gazâli filozofların görüşlerini ve ilahiyat konularında getirdikleri delilleri hatalı bulup, onları “*Tehâfütü'l-felâsife*” eserinde eleştirmiştir. Gazâli'nin “*Tehâfüt*”ü incelendiğinde görülecektir ki O'nun eleştirisi felsefenin kendisine değil, bir kısım filozoflardır.¹¹ O'na göre filozoflar yanıılmışlardır. Gazâli *Tehâfüt* eserinde yirmi meselede filozofları eleştirmiş, bu meselelerin on yedisinde filozoflar bid'at ile üçünde ise küfürle itham etmiştir.¹²

Gazâli kadar sert bir üslup ile olmasa da bir başka *Tehâfüt* yazarı Hocazâde ismiyle bilinen Muslihuddin Mustafa'dır. O, Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet'in isteği üzerine “*Tehâfüt*”eserini kaleme almış, böylelikle yaşadığı dönemde felsefeye canlılık getirmiştir.

¹⁰ Ali Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Mart 2016), 218.

¹¹ Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlıda Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”, *Dumlupınar Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2016), 280.

¹² Vural Başaran, “1277 Yasağı ve İmam Gazâli'nin Tehâfütü Arasında Bir Mukayese”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* /7 (Haziran 2015), 121.

Din-felsefe ilişkisi bağlamında “*Tehâfüt*” eserleri bir irtibat konumundadır. Din ile felsefenin birbirlerinden ayrıldıkları noktalar var olsa bile bu iki alan birbiri ile ilişkilidir. *Tehâfüt*’ler ile yapılan eleştiriler din ile felsefenin birbirine zıt olduğu gibi bir algı oluşturmakla birlikte böyle bir algı gerçeği yansıtmamaktadır. Gerek eserlerine gerekse görüşlerine baktığımızda ne Gazâli ne Hocaîade ne de onlar gibi birçok düşünür akli ötelememiş bilakis akla önem vermişlerdir diyebiliriz. Gaye olarak çalışmamamızın temelini oluşturan din-felsefe ilişkisini ortaya koyarken muhteva olarak aynı konuları ele alan *Tehâfüt*lerin din-felsefe ilişkisinde önemli bir konumda olduğunu önemli bir gerçektir.

1.1. İslam Öncesi Din-Felsefe İlişkisi (Antik Çağda Din-Felsefe İlişkisi)

İlkçağ felsefesi denilince dar anlamıyla Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğmuş olan Helenizm-Roma felsefesini anlamaktayız. Çünkü bildiğimiz anlamındaki felsefeyi ilk olarak ortaya koyan, yaratan eski Yunanlılar olmuştur. Buna göre Antik felsefe denilince Yunan felsefesiyle bundan türemiş olan Helenizm ve Roma felsefesi¹³ anlaşılmalıdır. Yunan düşüncesinin İslam dünyasına etkisi ile birlikte Müslüman coğrafya felsefe ile tanışmış ve burası felsefe yolculuğu için önemli bir uğrak oluşturmuştur.¹⁴ Bu bağlamda din/felsefe, felsefe/bilgi, bilgi/inanç (iman) gibi çatışmalar, birliktelikler ortaya çıkmıştır. Gerek Yunan filozofları gerekse Müslüman filozoflar bu ortamdan etkilenmişlerdir. Gazâli ve Hocaîade de bu ortamdan etkilenen önemli düşünürlerden ikisidir.

Antik Yunan dönemine baktığımızda üzerinden yüzyıllar geçmiş olsa da bu dönemin insanlık tarihine katkısı ve günümüzde hâlâ bizlere söylediği çok fazla şey olması bu dönemi önemli kılmaktadır.

Bu dönemden öğrenilecek em önemli husus “hakikat arayışıdır.” İlkçağ filozofları hakikat arayışını her şeyin üzerinde tutmuş; Sokrates gibi önemli Yunan filozofu hakikate yönelimi ve savunduğu fikirlerden ötürü idam edilmiştir. Yunan filozofları bu arayış ve yönelimlerini canları pahasına da olsa her şeyin üzerinde tutmuştur. Felsefe’nin Yunan kültürü ile başladığı gerçeği ele alındığında akla gelen

¹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 35. Basım, 2022), 11.

¹⁴ İlyas Koçak, *Gazâli ve İbn Rüşd’ün Tehâfütleri Bağlamında Din ve Felsefe İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8.

soru bu kültür dışında kalanlarda felsefeye dair benzer bir şeyler olup olmadığıdır. Elbette hangi kültür basamağında bulunursa bulunulsun her toplumun bir takım dini tasarımları -mitosları, efsaneleri- öbür yandan da bir takım bilgileri vardır. Bu mitoslar, bilinçsiz olarak çalışan ve yaratan kolektif hayal gücünden doğarlar. Gelenekle kuşaktan kuşağa geçerler, bunların köklerinin Tanrı'da olduğuna inanılır, onun için bunlara oldukları gibi inanılır.¹⁵ Ancak bir yerde öyle bir zaman gelir ki bu yanıtlar insanı kandırmaz olur. İnsan artık kendisi de düşünmeye eleştirmeye başlar. Sözünü ettiğimiz Yunan kültürü bu durumu yaşamıştır. Yunanlılar, doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş olan bir bilimin, felsefenin ilk yaratıcısı olmuşlardır.

Antik Yunan Dönemi kendi içinde “doğa üzerine felsefe” ve “insan üzerine felsefe” olarak iki dönemde değerlendirilmektedir. Antik felsefenin Doğa Felsefesi olarak sınıflanan bu ilk döneminde, felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak belirtilmiştir.¹⁶ Diğer bir deyişle felsefe varlık üzerine bir araştırma olmuştur. Natüralistler olarak bilinen ilk doğa filozofları her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfilik ve gelişigüzeğin değil de, temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlardır.¹⁷ Antik tabiatçı filozoflar, bütün oluşların ilkesinin dört unsurdan tek biri olduğunda ittifak etmişlerdir. Onlardan bir kısmı onun su olduğu, bir kısmı ateş bir kısmı da hava olduğunu kabul etmiştir. Kısacası onlar doğaya ilişkin açıklamaları yine doğanın kendi içinde aramışlardır.

Felsefenin ilk okulu veya Antik Yunan felsefesinin ilk merkezi olarak seçkinleşen okul İyonya (Milet) okuludur. İyonya okulu mitlerden ve şiirsel mitoslardan metodlu bir düşünüşe geçişin ilk okulu ya da felsefe geleneği olarak kabul edilir. Bu okul içinde değerlendirilen Thales, Anaximandros, Anaximenes var olan ve var olanın ne'liği üzerine yoğunlaşarak varlık çeşitliliğin arkasında bir düzenin ve tekliğin söz konusu olması gerektiğini düşünmüşler ve ilk neden ya da “arche” kavramını problem edinmişlerdir.

¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 31.

¹⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 31.

İyonya okulunun kurucusu ve düşünce tarihinin ilk filozofu, varlıkların meydana geldiği ana madde ‘arche’ üzerinde ilk kez duran filozof Thales’tir. Yaşamı boyunca matematik, geometri ve astronomi ilimleri ile ilgilenmiş ve varlık üzerine derin incelemeler yapmış bir filozoftur.

Varlıkların ana maddesi su’dur diyen Thales’e göre yeryüzünde var olan her şey Tanrılarla doludur.¹⁸ Filozofa göre su her yeri kaplar ve dünya suyun üzerinde yüzer.

Anaximandros ise genel kabüle göre Thales’in öğrencisidir. Matematik ve astronomi bilimi ile uğraşan filozof ilk kez gökyüzü maketi yapmış, yer ile gök arasını ölçmeye çalışmıştır. Hatta ilk kez dünya haritası çizdiği bilinmektedir.

Anaximandros da Thales gibi ‘arche’ üzerinde durmuş ancak o Thales’ten farklı olarak duyularla algılanan su gibi maddelerin ‘arche’ olamayacağını belirtmiş, Thales’in maddi töz olarak su anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır.¹⁹ “Ona göre arche ancak sonsuz, sınırsız, tanımlanamayan, var olmamış (ezeli), yok olmayacak (ebedi) ve ne olduğu tam olarak bilinmeyen bir madde olan ‘apeinon’²⁰dur.

Yine bir astronomi filozofu olan Anaximenes’e göre arche havadır. Çünkü diğer maddeler olan toprak, su ve ateş havanın gevşemesi ve sıkışması sebebiyle meydana gelir.

Anaximenes Thales gibi arche’yi bir madde de aramış ve havanın hayat için taşıdığı önemden dolayı arche su değil havadır görüşünü savunmuştur.

Kendisini ilk kez filozof olarak tanımlayan²¹ Pythagoras ise Pythagoraçı okulun temsilcisi ve Yunan felsefesinin ikinci okuludur. Pythagorasçılara özgü olan, son ve bir ile sonsuzu ilke olarak kabul etmektir. Onların âdetinde ateş, toprak vb. şeyleri tabiat diye isimlendirmek yoktur.²² Varlığın archesi ile de ilgilenen Pythagorasçılar için daha önemli olan yaşama tarzıdır. Onlar ruhun bedende

¹⁸ Elmalı- Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 34.

¹⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 36.

²⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 24.

²¹ Elmalı- Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 41.

²² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2016), 128.

hapsolduğunu düşünerek özgür bırakmak için bir takım ahlaki kurallar geliştirmişlerdir. Bu kurallar çerçevesinde yaşamlarını süren Pythagorasçılar, varlığı açıklamaktan ziyade felsefe onlar için bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Onlar İyonya okulunun aksine felsefeyi salt bilgi olmanın ötesine çıkararak anlamak ve öğrenmekten ziyade bir tür arınma, bilgi yoluyla saflaşarak evren ruhu ile birleşme²³ olarak görmüşlerdir. Pythagorasçı felsefe anlayışın din ile ilişkisini değerlendirdiğimizde keskin bir din anlayışlarından söz edemeyiz. Onların yaşam tarzı haine getirdileri bir tür arınma ve ahlaki kuralları çerçevesinde din-felsefe anlayışına sahiptirler.

Elea okulu Güney İtalya da yer alan ve bir Yunan kolonisi olan Elea'da kurulmuş olan ve daha çok değişme problemi üzerine duran bir başka felsefe ekolüdür.²⁴ Genel anlamda Eleacı filozoflar; mükemmel, değişmeyen, bütünselliği olan, tek ve eksiksiz varlık anlayışını ortaya koymuşlardır.²⁵ Parmenides ve Zenon iki önemli temsilcisi olarak Herakleitos'un karşısında yer almıştır.

Herakleitos da varlık sorunu üzerine yönelip öz varlığın bütün değişiklikler içinde birliğini yitirmeyen gerçek varlığın (arche) ne olduğunu araştırmış ve ateş olduğunu savunmuştur.²⁶ Bu dönemi asıl önemli kılan husus, evrende her şeyin değiştiğini bu yüzden yeryüzünün asıl şeklini alamadığını meşhur "Bir nehirde iki kez yıkanmaz"²⁷ düşünceleridir. Elea okulu ise Heraklitos'a karşı çıkarak evrenin aynı kaldığını öne sürmüştür.

Heraklitos ve Elea okuluna mensup filozofların ortak noktası oluş ve değişimin asıl problem olduğunu kabul etmeleridir. Üslupları da bir öğretmen ve bilge gibi değil, Tanrısal mesaj getirme iddiasındaki Peygamberlerinki gibidir. Çeşitliliğin oluş ve değişme ile izah edilmesi sayesinde görünüş-gerçeklik ontolojik ayrımı da felsefe içine girmiş olmaktadır. Artık duyuların oluş ve değişme halinde ki

²³ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 41.

²⁴ Elmalı- Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 55.

²⁵ Ali Çetin, "Elea Felsefesi ve Zenon Paradoksları", *Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/33 (Mayıs 2022), 503.

²⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27.

²⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27

görünümler dünyası ile ilgili olduğu oysa aklın düşünceyi değişmeyen gerçeğe yönelttiği gerçek varlığın temaşa edilmesini mümkün kıldığı düşünülmektedir.²⁸

Doğa felsefesinin dördüncü ve son dönemi Plüralist dönemdir. Bu döneme Plüralist dönem denmesinin nedeni, daha önceki dönemde filozofların evrendeki her şeyin ana maddesi olan arche'ye tek bir unsur yerleştirmelerine karşın bu dönemde birden çok unsurun yerleştirilmiş olmasıdır. Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos'un temsilciliğini yaptığı Atomcu okulun oluşturduğu plüralist filozoflardır.

Filozoflara göre Toprak, hava, su ve ateş evrenin meydana gelmesinde aynı oranda etkili olmuştur. Daha önceki filozoflar bu unsurları ele almış ancak tek tek ele almışlardır. Empedokles'e göre dört unsur yaratılmamış olmakla beraber evreni ve evrendeki varlıkları meydana getirir.

Dört temel ögenin mevcut olduğundan bahseden Empedokles'ten farklı olarak Anaxogaras hava, su, toprak ve ateşten oluşturan çok sayıda temel öge (arche)'nin mevcut olması gerektiğini düşünmüştür. Başlangıçta -ezeli olan- tohumlar, varlığın sonsuz sayıdaki temel parçaları olarak karmakarışık bir halde bulunuyordu. Bunları harekete geçirecek ve kosmosu oluşturacak bir neden gerekiyordu: Bu varlıktan tamamen farklı ve ayrı her şeyin bilgisine sahip, tinsel nitelikteki nous olmalıydı. İlk kıvıltıyı yaratan nouson sonra her şey mekanikti ve artık nous'un hiçbir etkisi söz konusu değildi. Başlangıç için düşünülen bu düalist yapı ve nous kavramı²⁹ dinlerin vaz edeceği tek ve kadir bir Tanrı fikirlerinin yaklaşmakta olduğunu gösteriyor.

Antik Yunan da öne çıkan bir diğer okul Atomcu okuldur. Demokritos'un temellerini attığı Atomcu okula göre her şey bölünmeyen ve sayıları bilinmeyen atom adı verilen maddelerden oluşmuştur.

Demokritos'un atomcu anlayışı hem birlik-çokluk ilişkisini açıklamakta hem de duyularla algılananın çeşitli sayı, şekil ve dizilişindeki atomlardan kaynaklandığını, gerçek var olanın madde ve boşluk olduğunu iddia etmektedir.³⁰

²⁸ Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 49-55.

²⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 41.

³⁰ Koçak, *Gazâli ve İbn Rüşd'ün Tehâfütleri Bağlamında Din ve Felsefe İlişkisi*, 16.

Buraya kadar geçen dönemde felsefe başlıca iki sorun üzerinde durmuştur. 1. Anamadde (töz), 2. Tek bir tözden çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Kısaca insan, varlığının başlangıcı olan ilk illeti arama girişimi içerisinde. Bu dönemlerde arche bazen tek bir madde olurken bazı dönemlerde birçok madde olmuştur. Zaman içerisinde bu hakikati arayış insan üzerine yoğunlaşmış ve yine varlığın başlangıcı üzerinde durulmuştur. Aslında varlığı inceleyen felsefenin de var olduğu günden bugüne amaç ilk var olanı bulmak ve evrenin nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Bu sebeple felsefe tarihinde önemli olan bu eğilimler felsefe-din ilişkisi açısından da önemlidir.

Antik Yunan Döneminin diğer dönemi varlık felsefesi olarak bilinen doğa felsefesinden sonra insan üzerine felsefenin yapıldığı dönemdir. Bu dönemden önce felsefenin konusu doğa olmuştur. Filozoflar evrenin varlığını incelerken her şeyin sebebini doğa unsuruna bağlamışlardır. Ancak antropolojik dönemde denilen bu dönemde felsefenin konusu doğa olmaktan öte insan olmuştur. Felsefenin doğa konusunu bırakıp insan ile ilgili sorunlara yönelmesinde sofistlerin eleştirmelerinin de büyük önemi vardır.³¹ Sofistler ile başlayan bu dönem Sokrates, Platon ve Aristoteles ile devam etmiştir.

Protogaras, Gorgias gibi filozoflar ise önemli sofistlerdendir. Hakikatin ne olduğu üzerine düşünen sofistler şüpheci tutumları ile ün yapmışlardır. Onların bu tutumu genel gerçeğin varlığını kabul etmemelerindedir.

Sofistlerin birleştiği nokta hiçbir şeye inanmamak hatta bir şeye inanmak için hiçbir neden bulunmadığını göstermek olmuştur.³² Onlar yalnızca daha rahat yaşamak için insanlarda belli kabiliyetlerin olması gerektiğini düşünmüş, bunlardan ise en önemlisi hitabet olmuştur. Muhatabı güzel sözlerle ikna etmek, kendi doğrularına inandırmak sofistlere göre önem arz etmektedir ve felsefenin temelini oluşturmaktadır. Yalnızca onlar hitabeti para karşılığı yaptıkları için felsefe tarihinde kötü izlenim oluşturmuşlardır.

Sokrates ise yazılı çok fazla bilgi bırakmamış onun hakkında öğrendiklerimiz öğrencisi olan Platon'un aktardıklarından ibarettir.

³¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 49.

³² Elmalı- Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 85.

Sokrates, siyasi görüşleri ile yönetime muhalif olduğundan ayrıca Tanrıları inkâr ettiği ve gençlerin zihnini bulandırdığı gerekçesiyle yetmiş yaşında idam edilmiştir. “Oysa Sokrates’e göre Tanrı; insan aklının ve kavrayışının üstünde bilinemez bir varlık değil, doğayı açıklamak için ihtiyaç duyduğu, bir insan gibi iyi ve mükemmel olmayı hedefleyen, bilinçli, akıllı bir varlıktır; akıldır, zihindir.³³ Sokrates için felsefe birtakım soyut hakikatlerden oluşan bir sistem değil de bir yaşam biçimidir.³⁴

İslam kültüründe Eflatun olarak bilinen Platon ise sekiz yıl Sokrates’in öğrenciliğini yapmıştır. Ancak zamanla hocasının çizgisinden ayrılarak kendine özgü felsefi sistemini kurmuştur.

İdealist felsefenin kurucusu olarak bilinen Platon’a göre düşünce dünyayı yönetir. O’nun ideler öğretisine göre iki ayrı evren vardır. Birisi asıl olan mükemmel evren, diğeri asıl evrenin gölgesi olan sözünü de içinde yaşadığımız evrendir. Buna göre içinde yaşadığımız olay görünüş âlemi asıl gerçek âlem de ideler âlemdir.

İslam dünyasının muallimi evveli (İlk öğretmeni)’dir. Mantık biliminin de kurucusu olan Aristoteles, hocası Platon’un ideler dünyasının aksine her şeyin bu dünyada olduğunu savunur. Zaman ve hareketi hiç yok olmayacak ezeli ve ebedi olarak gören Aristoteles hareketin kaynağı olarak ilk muharrik’in olması gerektiği düşüncesindedir. Şüphesiz O, Tanrı’yı ilk neden olarak kabul edip; bu ilk nedenin özü gereği zorunlu olarak etkide bulunacağını bu sebeple diğer tüm çeşitiğin nedeni olduğu görüşündedir.³⁵ O’nun Tanrısı evrendeki her şeyin nihai amacı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁶

Kısaca M.Ö. 6. Asırda filozof Thales’le başlayan Yunan felsefesi ile dinin ilişkisi çift yönlü bir ilişkidir, bir yönden akli esas alan felsefe, din ile çetin bir tartışmaya girmiş, diğer yandan da bu felsefenin kendisinin bazı yönleri dinden doğmuştur. Bu dönemde din adamlarından oluşan zorunlu temel inaç esaslarını yaymaya çalışan bir kurul yoktu, dinin kendisi mitolojiyle karışık, hurafelerle dolu

³³ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Tuncay Türk (İstanbul: Oda Yayınları, 2013)

³⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 142.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik* çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Yayınları, 1. Basım, 2017), 551.

³⁶ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 411.

her türlü metafizik ile iç içeydi. Bu nedenle Yunan filozofu Tanrı'ya insan sıfatlarını atfetmeye başladı, felsefe dini inkâr eder konuma³⁷ gelmiştir.

1.1.1. Helenistik Dönem- Roma Felsefesi

Büyük İskender'in Doğu seferleriyle Yunan düşünürleri, Doğu dünyasının düşüncelerini ve buralarda ortaya çıkan dinleri tanıma fırsatı bulmuştur.³⁸ Bu seferler sayesinde hem Yunan kültürü Doğuda tanınmış hem doğu Yunan kültürünü etkilemiştir. Böylece farklı anlayışların bir araya gelmesi ile Helenizm oluşmuş bu döneme Helenistik dönem denilmiştir. Helenistik çağda Yunan kültürü kendi içine kapalı olmaktan çıkmış, Akdeniz çevresinde oturan ulusları birleştiren büyük bir kültür akımının içinde yer almıştır.³⁹ Helenistik-Roma felsefesinin merkezine, önce etiğin, sonra da dinin geçmesine bağlı olarak geliştirmiş olduğu en önemli ideal bilge kişidir.⁴⁰ Bilge kişinin öne çıkartılan en önemli özelliği ise olup biten her şey karşısında gösterilen tam bir tevekkül ve ruh sükûnetidir. Bu dönemde felsefenin pratik bakımdan ele alınıp işlenmesinin çok geliştiği, hayatın amaçlarını bilimin yardımıyla belirlemek gereksiminin kişinin mutluluğunu sağlayacak bir bilgiye varmak isteği bu dönemde artmıştır. Helenizm, Roma felsefesi ilkin tek kişinin mutluluğu'nu kendine başlıca problem yapmış, bu görüşü ile felsefe bir ahlak felsefesidir ve böyle bir görüşün⁴¹ din ile çatışacağı açıktır. Bu dönemde stoacılar, septikler, Epikürosçular tarafından yeni okullar açılmıştır.⁴²

1.1.2. Hıristiyanlık Sonrası Dönem (Ortaçağ Dönemi)

Ortaçağ felsefesi Hıristiyan kültürünün ve milletlerinin daha çok din merkezli olan genel felsefesinin adıdır. Bu dönemde Yunan felsefesinde olduğu gibi mutluluğu bu dünyada aramak yerine öbür dünyada aramak öngörülmüştür. Çünkü

³⁷ Ali Abdülmü'ti Muhammed, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi", çev. Tamer Yıldırım, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 2014), 187.

³⁸ Elmalı- Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 173.

³⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 104.

⁴⁰ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 468.

⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 106.

⁴² Elmalı-Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 173.

Hıristiyanlığın öğretilerinde ahiret mutluluğunu elde etme vardır. Dolayısıyla bu dönemde felsefe de bu çerçevede şekillenmiştir.

Ortaçağ felsefesi Hıristiyanlığın etkili olduğu dönem olduğu için Hıristiyanlığa uygun olmayan felsefi sisteme izin verilmemiştir. Bu sayede daha çok Tanrı ve Tanrı ile ilişkili kavramlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Antikçağda felsefenin araçlarıyla dini bir dünya görüşü oluşturma yolundaki önemli bir adım Hıristiyanlık çerçevesinde yapılmış, Hıristiyanlık antikçağın pek bilmediği bir anlayışı getirmiştir. Bu anlayış tektanrıcı (monoteist) idi. Antikçağ sonrasındaki felsefenin yardımıyla din öğretilerini temellendirmek böyle bir din çerçevesinde yapılmıştır.⁴³ Bu durum bizleri Ortaçağ'a taşımıştır.

Bu dönemde Hıristiyan dini elbisesiyle birçok kişi ortaya çıkmış, onunla felsefenin arasını uzlaştırmanın gerekliliğini savunmuşlardır. St. Augustinus, St Thomas bublardan bazılarıdır.⁴⁴ Bu dönemde Thomas Aquinas Ortaçağ Hıristiyan dünyasının en önemli düşünürleri arasında yer alır.⁴⁵ Aquinas Tanrı'nın varlığını hem teolojik hem de felsefi bir konu olarak görür. Evrenden hareketle Tanrının varlığının kanıtlanacağı⁴⁶ görüşündedir. Ona göre evrenin yaratıcısı olan Tanrı iyi, akıllı, yetkin, kudretli birisidir. Çünkü yaratma eylemi ancak bu niteliklere sahip biri tarafından gerçekleştirilebilir. Aynı zamanda Tanrı'nın eylemi başkaSinâ dayanmadığı için her şeyin ilk faili, ilk nedeni, ilk hareket ettiricisidir.⁴⁷ Thomas Aquinas Tanrı'yı en yüksek iyi olarak değerlendirmiş, aynı zamanda sürekli eylem halinde bulunan Tanrı bilgili de olmak zorunda olduğu görüşündedir. Aquinas'ın Tanrı anlayışına göre Tanrı hem kendini hem diğer şeyleri de irade eder. Ona göre Tanrı evreni yok'tan (hiç)'ten yaratmıştır. Bu yönüyle Aquinas'ın Tanrı anlayışının İslam âlimlerine yakın olduğunu, İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sudur anlayışına aykırı olduğunu görmekteyiz. Çünkü sudur da zorunluluk vardır, gayri iradidir. Aquinas buna Tanrı'nın irade ile evreni yarattığı görüşündedir.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 159.

⁴⁴ Muhammed, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi", 191.

⁴⁵ Hasan Aydın, "Thomas Aquinasta Nedensellik Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17/27 (Mayıs 2019), 18.

⁴⁶ Aydın, "Thomas Aquinasta Nedensellik Sorunu", 29.

⁴⁷ Aydın, "Thomas Aquinasta Nedensellik Sorunu", 31.

Aquinas Tanrı'nın her şeyi yaratmış olduğu düşüncesiyle "Tanrı, evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusunu saçma bulmuştur. Çünkü henüz zaman da yaratılmadığından yaratılmamış olan bir şeyden söz edilemez. Nedensellik konusuna gelince ise Aquinas mucuzeyi mümkün kılmak adına Tanrı'nın dilerse ikincil nedenlerle kurduğu düzeni değiştirebileceğini, bir başka düzen kurabileceğini, hatta, ikincil nedenlere gerek duymadan bir düzen bile inşa edebileceğini ⁴⁸ savunmuştur. Çünkü Tanrı mutlak faildir. Her şeye gücü yeten kudret ve irade sahibidir.

1.2. İslamiyet Sonrası Din-Felsefe İlişkisi

Felsefe, İslamiyet'in var olması ile ve İslamiyetle tanışınca ise Müslümanlar ve Müslüman filozofların ilgilendiği önemli alanlardan biri olmuştur. İslam'ın zuhur ettiği dönemin coğrafi şartları göz önüne alındığında felsefenin, geleneksel felsefeden uzak bölgelerde ortaya çıktığını görmekteyiz. Ancak İslam, evrenselliği sebebiyle çok değişik düşünce ve Tanrı tasavvurlarıyla kaçınılmaz olarak hesaplaşmak durumunda kalınca⁴⁹ İslam dünyasında felsefe zaruri olarak doğmuştur.

Felsefenin İslam dünyasında zuhur etmesiyle birçok tartışma konusu da doğmuştur. Bu konulardan belki de en önemlisi felsefe-din tartışması olmuştur. Meşşâî filozoflar, Tabiatçılar, İhvan-ı safa, İshrâkîlik gibi ekoller de felsefe-din münasebeti üzerine yoğunlaşmıştır. Gazâli ise de felsefeye farklı bir boyuta ulaşmış, felsefeye karşı duruş baş göstermiştir. Yazdığı "*Tehâfütü'l Felâsife*" eseri ile Müslüman filozofların gerçekten Müslüman olup olmadığı konusunda şüpheler uyandırmıştır.

Dolayısıyla gerek Gazâli'nin Müslüman filozoflara yöneltmiş olduğu "*Tehâfüt*" eseri gerekse kendisinden sonra gelenek olmuş olan "*Tehâfüt*" geleneği din-felsefe ilişkisi bakımından önemli bir yere sahiptir.

1.2.1. Kindî (796-873)

İslam düşünce ve kültür tarihinde kelimadan felsefeye geçişi sağlayan bu yüzden felsefe tarihinde ilk İslam filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf Yakub b. İshâk

⁴⁸ Aydın, "Thomas Aquinasta Nedensellik Sorunu", 50.

⁴⁹ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefesi*, 25.

es-Sabbah el-Kindî, Kûfe'de doğmuştur. Kindî adını Güney Arabistan da ki Kinde kabilesine mensup olduğunda almıştır.

“Soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Kindî'nin babası İshâk İbn es-Sabbah Abbasi halifelerinden Mehdi, Hâdi ve Harunu'r-Reşid zamanında Kûfe valisi (emiri) idi.”⁵⁰

“Küçük yaşta babasını yitiren, çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra da geçen Kindî, geleneksel temel eğitimden sonra dil ve edebiyat tahsili görmüştür. Özellikle bu iki şehirde başlayıp kurumlaşan dil (nahiv) okulları, onun dil ve edebiyat zevkinin olgunlaşmasında önemli rol oynamıştır. Kelamın Mu'tezile içinde bağımsız birilim olarak şekillendiği bir dönemde yaşamış olan Kindî'nin Basra'da bulunduğu sırada, bu mezhebin Basra keliminden büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanında ki ilk zihni disiplinini burada kazandığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Bağdat'a gelerek öğrenimini burada tamamlayan Kindî, ölünceye kadar da burada”⁵¹ kalmıştır.

Arap olduğu için “Feylesefu'l-Arap” (Arapların Filozofu) lakabı ile bilinen Kindî, Müslümanların ilk filozofu olarak bilinmektedir. Felsefe ve bilim içerisinde kendisini yetiştiren Kindî, yüksek bir ilmi şahsiyete sahiptir. Ve İslam düşünce tarihinde Meşşâî felsefe akımını başlatan bir kişiliktir. “Kindî felsefeden tıbbâ, matematikten astronomiye, ilahiyattan siyasete, psikolojiden diyalektiğe, astrolojiden kehânete ve nihayet optikten kimyaya kadar yirmi ayrı dalda eser vererek sayıları 277'yi bulan zengin bir külliyyat vücuda getiren ansiklopedik bir filozoftur.”⁵²

Çağdaş araştırmacılara göre Kindî, “eklektik görüşlere sahip bir filozof olarak değerlendirilir. Esasen düşünürümüz, İslam'ın bütün esaslarına inanan bir Müslümandır, bunun yanında o, büyük bir filozoftur. Felsefi araştırma ile ilahi vahyi temelde uzlaştırmaya çalışan bir endişe ile hareket etmiştir. Bu nedenle de Grek felsefesi ve ilminin önemli unsurlarını benimsemiştir. Ateist, putperest, agnostik ve Hıristiyan gibi İslâm dışı inançlara karşı çıkarken, İslam'ı cesaretle ve akılcı bir metodla savunan kelamcılar sınıfına katılmış, olduğu gibi felsefe düşmanlarına da

⁵⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 213.

⁵¹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 3.

⁵² Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 5.

karşı çıkmıştır. Doğmatik meselelerde Mutezili görüşleri benimsemiş görünen⁵³ filozof âlemin yoktan yaratılması doktrinini, cesetlerin haşrini, mucizelerin imkânını, vahyin doğruluğunu âlemin Allah tarafından yaratıldığını O'nun tarafından idare ve tedbir edildiğini ve nihayet âlemin sonlu olduğunu savunuyordu.”⁵⁴

Hakikat peş peşe gelen nesillerin ortaya koyduğu bir neticedir, yoksa bir tek insan ömrü yeterli bir bilgi ortaya koymak için çok kısadır⁵⁵ görüşünü savunan Kindî'ye göre gerçek bir hakikat araştırmacısı için hakikatin kendisinden daha önemli bir şey yoktur. Önemli olan hakikati ortaya koyanın kim olduğu değil, ona ulaşmak için gösterilen çabadır. Bu bağlam Kindî akıl-vahiye ilişkisinde aklın vahyin getirdiklerinin tevilini yapmak istediği görüşü ile din-felsefe ilişkisi arasında güçlü bir köprü kurmuştur.

Dini tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşayan, -ki bu tartışmalar ya dinin savunulduğu veya İslam'a saldırı şeklinde olmuştur- Kindî'nin net tavrı İslam akîdelerini felsefi bir sistemle savunmak olmuştur. Çünkü o, felsefe ve dini ne konu ne de gayesi itibariyle birbirinden ayrı görmemiştir. “O'nun felsefeyle dinin konularının aynı olduğunu kabul ettiğini görmekteyiz.”⁵⁶

Hatta Kindî, bu görüşünü güçlendirmek için felsefeyi reddedenlerin durumunu izah ederek delillendirmiştir. Ona göre kişi felsefeyi ya gerekli bulur ya da bulmaz. Gerekli olduğunu kabul edenler zaten felsefe ile meşgul olurlar. Gerekli olmadığı savunanlar ise bu görüşlerini izah etmek için yine felsefi delillere başvurur. Böylece filozof, felsefenin gerekli oluşu özellikle İslam dinini anlamak ve yaşatmak için birbirinden ayıramaz olduğunu savunmuştur.

Kindî felsefe ile dinin konu ve gaye olarak ortak olduğunu sıkça vurgulamıştır. Felsefenin konusu olan Allah'ın varlığı, mahiyeti, birliği gibi hususlar dinin de konusunu oluşturur. Aynı şekilde Peygamberlerin getirdikleri hususlar felsefenin de konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda felsefe ve dinin ikisinin de hakikati ve hayrı araması onları ortak noktada buluşturmaktadır. Filozof “ilk felsefe”,

⁵³ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 37.

⁵⁴ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 37.

⁵⁵ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 38.

⁵⁶ H. Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2017), 57.

“*Felsefe-i Ülä*” eserinde din ile felsefeyi gayeleri bakımından birlik ve ahenk içinde olduğu görüşündedir.

1.2.2. Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriya Er-Râzî (865-925)

Batı dünyasında “Rhazes” adıyla şöhret bulan Zekâriya er-Razi Horasan’ın Rey şehrinde doğmuştur. Hayatı hakkında çok bilgiye sahip olunmayan Razi’nin doğduğu yerde öldüğü bilinmektedir. Yaşamı boyunca pek çok eser bırakmış ancak çeşitli nedenlerden dolayı eserlerinin çoğu unutulmaya mahkum edilmiştir.

“Râzi İslam’ın metafizik düşünce tarihinde önemli bir yer tutar. Sisteminin temelini a-Tanrı, b-ruh, c-madde, d-mekân, e-zaman olmak üzere beş ezeli ilke üzerine”⁵⁷ kurmuştur:

- a. Tanrı: Filozof Tanrı’ya hiçbir eksiklik yüklemeyiz. Ona göre Tanrı, tam ve mükemmeldir.⁵⁸
- b. Ruh(nefs): Tanrı’nın âlemi yaratmasını sağlayan ezeli varlık ruhtur. Ona göre ruh ezeldir⁵⁹ ve Tanrı insanı ruh için sonradan yaratmıştır.
- c. Madde: Filozofa göre hiçbir şey yoktan var olamaz bu yüzden madde ezeldir.⁶⁰
- d. Mekân: var olanın muhakkak bir mekânı olduğundan mekân ezeldir.⁶¹
- e. Zaman: tıpkı mekân gibi var olan muhakkak bir zaman içerisinde var olduğundan zaman ezeldir.⁶²

Akla verdiği önem ile bilinen Râzî din ile felsefenin birbirinden tamamen ayrı şeyler olduğunu düşünmektedir. Din vahye dayalı iken felsefe akla dayalıdır. Ona göre felsefe ile dinin bir uzlaşma içerisinde olması mümkün değildir. Gerçek olan ise ala dayalı olması itibariyle felsefedir. Çünkü Râzi tabiatçı bir filozof olup yöntemi deney ve tümevarım yöntemidir. Dolayısıyla o akılcı bir filozof olmakla

⁵⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

⁵⁸ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

⁵⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

⁶⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

⁶¹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

⁶² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 66.

birlikte sezgi, mistik ve akıldışı şeyleri izah etmez. Bu onun felsefi sisteminde veya dini yaşantısında nübüvvet, mucize gibi durumları kabul etmediğini gösterir. Ancak her bakımdan kemâl olan Tanrı'ya inanmış ve ölümden sonraki yaşamı kabul etmiştir. Bu bağlamda Râzi'yi İslam filozofları içerisinde değerlendirebiliriz.

1.2.3. Fârâbî (870-950)

Tam adı Ebû Nasr Mehmet b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki olup, 870 yılında Türkistan'a bağlı Fârâb şehrinin küçük bir yerleşim yeri olan Vesic'de doğmuş, çocukluğunu burada geçirmiştir.⁶³ Doğduğu yer bir Türk yerleşim yeridir ve Fârâbî ismini buradan almıştır. Kendisi bir Türk asıllı filozoftur.

Tahsilini tamamlamak için Bağdat, Mısır, Şam gibi şehirlerde bulunmuştur. Gittiği her yerde bilgisi ve üslubuyla insanları kendisine hayran bırakmıştır. Yıllarca felsefe ile uğraşmış, Aristoteles'in eserleri ile ilgili ciddi incelemelerde bulunup şerh ve açıklamalar yapmıştır. Bu yüzden kendisine Muallimi Sani (ikinci öğretmen) lakabı da verilmiştir.

Fârâbî'nin felsefi sistemine göre varlık ya varlığı zorunlu (vacibu'l-vücut) ya da varlığı zorunlu olmayan başka bir nedenden dolayı var olan mümkün varlık⁶⁴ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Varlığı zorunlu olan bir tek Allah'tır, diğer her şey onun yaratmasıyla meydana gelmiştir. Bu yönüyle Allah; bütün sebeplerin kendisinde son bulduğu ilk sebep, kendisinden sonraki tüm varlıkların ilk sebebidir. O, varlıkların en üstünü, en faziletlisi ve en yüksek yetkinlik (kemal) derecesine sahiptir. O, cisim değildir, varlığın bir başlangıcı yoktur, ezeli ve ebedidir. Varlığı için başka hiçbir şeye muhtaç olmayıp aksine var olan her şey ona muhtaçtır. Açık bir şekilde görülüyorki Fârâbî'nin Tanrı anlayışı İslam dini ile farklılık göstermemektedir.

Fârâbî vacibu'l-vücut'un Allah olduğunu ortaya koyduktan sonra âlemin ve var olan her şeyin ise mümkün varlıklar kategorisi içerisinde. Ancak burada daha da önem teşkil eden konu bu mümkün varlıkların nasıl meydana geldiğidir. Fârâbî bu hususu her şeyin Tanrıdan sudur (feyezan) taşması ile meydana geldiği teori ile

⁶³ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 65.

⁶⁴ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 26.

açıklamıştır. Bu teoriye göre vacibu'l-vücuttan ilk akıl çıkar. Bu “İlk akıl özü bakımından mümkün, ilk sudur eden varlık olması bakımından ise zorunludur.”⁶⁵

İlk akıl hem kendisini hem vacibu'l-vücutu bilir; bu bilme ile ikinci akıl ve felekler meydana gelir. Bu akıl ve feleklerin sayısı bilinemez ve faal akla kadar devam eder. Böylece faal akla kadar olan akıllar ay üstü, faal akıldan sonraki ise ay altı âlemdir. Burada cisimler ve dört unsur oluşur. Böylece Fârâbî İslam dininin yaratma eylemi ile sudur teorisini uzlaştırmaya çalışmıştır. O, evrenin Allah tarafından yaratıldığını ancak bu yaratılmanın ‘birden ancak bir çıkar’ düşüncesi ile sudur yolu ile olduğunu izah etmiştir.

Fârâbî konusu ve gayesi bakımından paralellik gösteren din ile felsefenin birbirinden ayrıştırılmaması gerekir sözleri ile izah etmiştir. Dinde felsefenin rolünü “dini hakikatlere akli yorumlar getirmek”⁶⁶ diyerek felsefe sayesinde dinin doğru anlaşıldığını ve bu ilişkinin birbirini tamamlar nitelikte olduğu görüşündedir. Ancak yöntem olarak felsefe akıl yürütmeye din ise vahye, inandırma ve ikna yöntemine başvurur.

Konusu ve gayesi bakımından aynı olan din-felsefe alanlarının her ikisi de amaç olarak hakikati elde etme peşindedir. Yöntem ve usul farklılıkları olsa bile bu Fârâbî’ye göre birbirinin zıddı olduğu mânâsı taşımamaktadır. Fârâbî’nin felsefi sitemine baktığımızda onun felsefe-din uzlaşması gayreti içerisinde olduğunu açıkça görmekteyiz.

1.2.4. İbn Sinâ (980-1037)

Tam adı Ebû Ali el-Huseyn İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali Sinâ olan⁶⁷ İslam filozofu Buhara yakınlarında Afşana kasabasında doğmuştur. Henüz on yaşındayken Kur’an’ı ezberlemesi ve Kur’an’ı bilgisi ile dikkatleri üzerine çekmiştir.

Kindî ile başlayıp Fârâbî ile olgunlaşan İslam felsefesi İbn Sinâ ile son halini almıştır. Yıllarca felsefe ile uğraşan İbn Sinâ, sadece bir filozof değil, aynı zamanda büyük bir tabip, bilim adamı ve iyi bir varlık felsefecisidir.

⁶⁵ Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, 79.

⁶⁶ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 168.

⁶⁷ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 255.

Görüşleri Fârâbî'ye çok yakın olan İbn Sinâ, Fârâbî'nin görüşlerini daha sağlam temeller üzerine oturtmuştur diyebiliriz. İbn Sinâ varlığı vacibu'l-vücut, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısımda değerlendirip; vacibu'l-vücut olan yalnızca Allah'tır. O, kendisinden dolayı zorunludur ve varlığının “varlığının bir sebebi ve illeti yoktur.”⁶⁸ Asıl o, var olan her şeyin sebebi ve yaratıcısıdır. Onun varlığı ezeli ve ebedidir, yokluğu düşünülemez. Mahiyeti ve varlığı aynıdır. Bu yüzden vacibu'l-vücutun tarifi de yapılamaz. Tarif terkiib meydana getirmeyeceğinden Allah'a böyle bir durum isnad edilemez.

Vacibu'l-vücut'un var olan her şeyin bir illeti olarak gören ve ona terkiplik isnad etmeyen filozofun âlem'in meydana geldiği hususunda görüşleri hocası Fârâbî ile aynı yöndedir. O, Allah'ın âlem'in yaratıcısı olarak kabul eder ancak bu yaratma “formal bir anlayış olup, Tanrı adına bir ihtiyar ve hürriyete yer bırakmaz. O'nun için Tanrı vardı ve âlemi yarattı değil de o vardır ve yaratır”⁶⁹ denmelidir. Yani bu yaratma eylemi devamlıdır ve Tanrı'dan zorunlu olarak çıkmıştır.

“İbn Sinâ rasyonalist felsefe ile İslam da ki hikmeti birleştirip uzlaştırma idealine kavuşmaya çalışmıştır. Gerçekten bu ona göre insanın nazari ve ameli hakikatleri, beşeri gücü nisbetinde kavrayarak yetkinliğe ermesi demek olan ve nefsin kemâlini ve saadetini gaye edinen hikmet (felsefe) ile Tanrı, nübüvvet ve meâd'a ilişkin bilgileri içeren ilahi bir din, başka bir türlü söylersek apaçık (sarih) akıl ile dosdoğru gerçek (sahih) din arasında asla bir çelişki yoktur, yani aklın gerekleri, gerçek dinin gerekleri ile ters düşmez.”⁷⁰

İbn Sinâ “*Kitabu'ş-Şifâ*” eserinde metafiziğe ilişkin tüm konulara yer vermiştir. O, metafiziğin asıl konularının akılla, kesin burhan yolu ile bilinebileceği kanaatindedir. Fakat bazı konularda akıl yeterli değildir.⁷¹

İbn Sinâ'nın felsefe anlayışına, metafizik görüşüne baktığımızda varlığı vacip-mümkün olarak kabul etmesi vacip olan varlığın Tanrı olduğu diğer her tüm

⁶⁸ İbn Sinâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 224.

⁶⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 198.

⁷⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 229.

⁷¹ Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sinâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* /15 (Haziran 2012), 308.

varlıkların onun var etmesi ile meydana geldiği bu yönüyle o, sebepler zincirinin son bulunduğu yetkin varlık olarak kabul etmesi din ile felsefenin bir uzlaşısı içerisinde olduğunu bizlere göstermektedir.

1.2.5. İbn Rüşd (520-595)

Asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd olan İbn Rüşd Endülüs'ün Kurtuba şehrinde doğmuştur. Künyesi ise Ebu Velid'dir.⁷²

Felsefe'nin çok önemli olduğu bir asırda yaşayan İbn Rüşd'ün hayatında dedesi önemli bir yer tutmaktadır. Âlim ve fâkih olan dedesinin bu yönüyle mirasını İbn Rüşd devralmıştır.⁷³ İbn Rüşd'ün hayatı eksik ve kesintilidir. O'nun hayatı üzerindeki bilgilerin çoğu İbn Abi Usaybia'nın "*Uyun'ül Embia fi Tabakat'ül-Etibba*" isimli eserine dayanmaktadır.⁷⁴

O, İslam âleminin en büyük filozoflarından biridir. Bütün dünyada Aristo'yu Eski Yunan Okulu'na tanıtan ve ayrıca Doğu'nun İslam ilmini Atina Okulu'na tanıtan, Doğu ile Batı arasında bir ilim köprüsü kuran İslam âlimi olarak tanınır. Avrupada ilimde Rönesans'ın doğmasına yardımcı olmuştur. Avrupalılar Onu "Averoes" adı ile tanırlar. Avrupa da onun adı ile anılan "Averroisme" isimli bir felsefi akımı ortaya çıkarmıştır.⁷⁵

Yaşadığı dönemin emirinin isteği üzerine büyük, orta ve küçük olmak üzere üç Aristo şerhi yazmıştır. Bunun üzerine Avrupa da "Commentatör" "büyük yorumcu" olarak bilinmektedir.⁷⁶ O'nun bu eseri yaşadığı dönem içerisinde büyük yankı uyandırmış, Aristo'yu Rönesans filozoflarına öğretmiştir diyebiliriz.

Yaşamı boyunca Kurtuba ve Sevilla da kadılık yapmış, bazı dönemlerde nedeni tam bilinmeyen çeşitli rivayetlerden dolayı uzaklaştırılmak istenmiştir. Aristo

⁷² Ahmet Hulusi Köker, "İbn Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* Yayın No/17 (Mart 1994), 37.

⁷³ Necati Avcı, "İbn Rüşd'ün Hayatı, Eğitim Öğretimi ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* Yayın No/17 (Mart 1994), 195.

⁷⁴ Hulusi, "İbn Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri", 37.

⁷⁵ Hulusi, "İbn Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri", 37.

⁷⁶ Hulusi, "İbn Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri", 38.

ve İbn Sinâ'yı Batıya tanıtan ve köprü görevi kuran İbn Rüşd 72 yaşında Merakeş'te⁷⁷ vefat etmiştir.

İbn Rüşd'ün birinci özelliği Şarih-i A'zam olmak ise ikinci, belkide birincisi kadar önemli olan diğer özelliği din ile felsefeyi uzlaştırması ve bağdaştırması'dır.⁷⁸ Akıl-vahiy ilişkisinde tam bir uyumun olduğunu söyleyen İbn Rüşd, meseleye daha da açıklık kazandırmak için inayet ve ihtira delillerini getirmiştir. İneyet deliline göre evren insanın içinde yaşayabileceği en güzel biçimde yaratılmıştır. İnsan bu düzen sayesinde aklını kullanarak Tanrı'yı bulacaktır. İhtira delili ise Tanrı dışında var olan her şeyin bir "yaratma" ile meydana geldiği delilidir. İbn Rüşd bütün düzenin insanlar için kurulmuş olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁹ En temel özelliği düşünmek olan insandan hareketle filozof akıl ile vahiy bir bütün olarak görmektedir.

Filozof vahyin hissi mucizelerle desteklenmeye ihtiyaç duymayacak kadar evrensel ve akli olduğu görüşündedir. O'nun bu görüşlerinden akıl ile vahiy arasında tam bir uyum olduğunu kabul etmekte⁸⁰ bunu çeşitli deliller ile göstermeye çalışmıştır. O'na göre akıl ile vahiy sütkardeşi olacak kadar birbirine yakındır.⁸¹

Akıl ile vahiy birbirine sütkardeşi olacak kadar yakın gören İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinde görüşünü tahmin etmek zor değildir. O, "Eğer felsefenin işlevi var olanlar üzerinde inceleme yapmaktan ve onları Allah'ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değil, din de var olanların incelenmesini tavsiye ve teşvik ediyorsa, o, açıktır ki, felsefe kavramının delalet ettiği şey din açısından zorunlu ya da tavsiye dilen bir husustur"⁸² diyerek din ile felsefenin bir bütün olduğunu bu iki alanın birbirine zıt olamayacağını anlatmaya çalışmıştır.

O, "*Tehâfütü'l Felâsife*"de Gazâlî'nin yöntemini hatalı bulmaktadır. İbn Rüşd'e göre filozofların görüşlerinin sunarken onları o görüşlere götüren sebepleri de

⁷⁷ Hulusi, "İbn Rüşd'ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri", 39.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016), 23.

⁷⁹ Erdem Engin, "Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant", 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, (Ankara: Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2008), 1/168.

⁸⁰ Engin, "Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant", 1/170.

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 3-5.

⁸² Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 467-468.

sunması gerekirken Gazâli bunu yapmadığını, kendi amacına ulaşmak için ifade ve argümanları bağlamlarında kopartıp sunduğunu belirtir.⁸³

Aslında İbn Rüşd bu görüşüyle Gazâli'nin felsefeyi araçsal olarak kullandığını anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Kendisi ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi felsefeyi araç olarak değil bilakis gerekli görmüştür.

Tehâfüt geleneği içerisinde İbn Rüşd'ün Gazâli'ye yönelik yazdığı "*Tehâfütü't Tehâfüt*" adlı eseri İslam düşünce geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. O bu eserini Gazâli'ye yönelik yazıp bazı hususlarda Gazâli'nin filozofları yanlış anladığını söylemektedir. Örneğim Allah'ın cüziyâtı bilip bilmediği meselesinde İbn Rüşd Gazâli'yi filozofları anlamamakla eleştirerek, tam tersine Meşşâî filozfların Allah Cüziyâtı bilir ancak onun cüziyâtı bilmesi bizim bilmemiz gibi değildir⁸⁴ görüşlerini nakleder. Ancak İbn Rüşd *Tehâfütü't Tehâfüt* eserini her ne kadar Gazâli'ye yönelik kaleme almış olsa da eserinde ara ara Gazâli'nin yanında yer aldığını görmekteyiz.

⁸³ Atilla Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazâli Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazâli", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 15/27 (Haziran 2013), 132.

⁸⁴ İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l Makâl el-Keşf an Minhâci'l Edille, 93.

II. BÖLÜM

GAZÂLİ VE HOCAZÂDE DE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

2.1. Gazâli'nin Yaşadığı Dönemin Özellikleri

Gazâli'nin yaşadığı dönem siyasi yönden birkaç kelime ile ifade etmek gerekirse refah, sessiz, iç karışıklıkların olmadığı bir dönem diyemeyiz. Çünkü bu dönemde Sünni İslam dünyası bir kriz içerisindeydi. Şii-Fatımi halifesinin taraftarları İslam dünyasını büyük ölçüde kaplamıştı.

“Kahirede ki Fatımi halifeliğinin temel öğretilerinin etkisini azaltmak için Nizamü'l Mülk Şafii fıkhı ve Eş'ari kelamının tedris edildiği medreseler tesis etmiştir. Daha nice özel medreseler vardı ama eğitimin daha düzenli ve devlet yönetiminde yapıldığı ilk Selçuklu medreseleri 1040 yılında Nişabur'da Tuğrul Bey tarafından kurulmuştu. Alparslan döneminde ise 1067'de Bağdat'ta medrese adıyla eğitim ve öğretim kurumları açılmıştı. Alparslan'dan sonra sultan Melikşah Nişabur, Delh, Herat, Isfehan, Merv, Amut, Rey ve Tus gibi önemli kentlere yaygın bir biçimde Selçuklu Medreseleri açılmıştır. Bu medreselere Nizamiye Medreseleri isminin verilmesi ise Karahanlılar ve Gazneliler tarafından yapılmış, medreseleri daha sistematik hale getirdiği için olsa gerektir.”⁸⁵

Batı'daki üniversitelerden yaklaşık yüzyıl önce temelleri atılan Selçuklu Medreselerinin/üniversitelerinin Türk Devlet anlayışına dayanılarak Alp Arslan'ın emriyle kurulduğu açıktı. Masrafları vakıflar tarafından sağlanan bu medreselerde yatılı ve burslu eğitim verilmeye başlamıştır. Hem devlete eğitimli insan yetiştirmek

⁸⁵

Kemal Sözen vd., *İslam Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2017), 221.

hem de Fatımi/Şii/İsmaili öğretilerine karşı Ehli Sünnete bağlı eğitim vermek gibi bir boyutu vardır. Çünkü İslamiyet'e yeni geçmiş olan Oğuz boylarının Ehl-i Sünnet merkezli inançlarını korumak ve sağlamlaştırmakta⁸⁶ gerekiyordu.

Bu süreç içerisinde Nizamü'l Mülk'ün temel kaygısı Hasan el-Sabbah'ın liderliğini yaptığı İsmaililik/ Batınlık ekolünün her yerden zararını engellemek, Ehl-i Sünnet akîdesini merkeze alan bir eğitim sistemi oluşturmaktı.⁸⁷

2.2. Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebu Hamid b. Muhammed b. Ahmed Et Tusi eş-Şafi el-Gazâli (1058-1111) olan hem kendi dönemi hem de kendisinden sonraki kişilere adından sıkça bahsettirmiş, çığır açmış önemli bir şahsiyet, önemli bir düşünür, önemli bir filozof, önemli bir mutasavvıf, kısacası önemli bir âlimdir. Çok yönlü olması o'nun ilgi alanının tek bir alanla sınırlı olmayışından gelmektedir ki Gazâli'nin hakikat arayışı bölümünde bu kısmı daha detaylı ele alacağız.

Gazâli 1058'de Horasan'ın Tus şehrinde doğmuştur. İmam Gazâli'nin ailesi hakkında bilgiler son derece azdır. Fars asıllı olduğu bilinen, geçimini yün eğirmekle sağlayan fakir bir babanın oğludur. “Babası, Allah'a kendisine fakih ve vaiz bir oğul vermesi için dua eder, yalvarırdı.”⁸⁸

Ancak babası bunu görebilecek kadar çok yaşamamıştır. Gazâli'nin bir de kardeşi Ahmed vardır. Babaları onları ölmeden bir sofiye teslim etmiş, sofi onların eğitimi ile ilgilenmiştir. Kısa bir süre sonra babalarının malı tükenince sofinin de onlarla ilgilenebilecek gücü olmadığından bir medreseye yazılıp ilim öğrenmeye orada devam etmişlerdir.⁸⁹ Gazâli bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Biz ilmi Allah'tan gayrı şeyler için öğrendik ancak ilim Allah'tan gayrı şeyler için olmaktan kaçındı.”⁹⁰

⁸⁶ Sözen vd., *İslam Felsefesi*, 221.

⁸⁷ Sözen vd., *İslam Felsefesi*, 221.

⁸⁸ Çev. Hamidullah Ünal, “Giriş” Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 12.

⁸⁹ Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, 12.

⁹⁰ Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, 13.

Zaten İmam Gazâli'nin hayatını, onun yaşamını bilen bir kimsede onun önceden ilim öğrenmesini mal, mevki, şan, şöhret için olduğunu ama uzun bir zühd hayatından sonra yeniden ilim öğrenmeye döndükten sonra bu defa tüm mal, mevki, şan, şöhretten kısaca dünyalık menfaatten el çekmek için⁹¹ ilim öğrettiğine şahit olmuştur.

Eğitimine doğduğu belde olan Tus'ta başlayan Gazâli daha sonra Cürcan'a giderek burada beş yıl kadar kalmıştır. Cürcan'dan Tus'a dönerken yolda soyguncular ile karşılaşmış ellerinde ne varsa soyguncular tarafından alınmıştır. Bunun üzerine Gazâli eşkıya reisinin peşine düşmüş ve sadece ders notlarını (ta'lika) geri istediğini onların işlerine yaramayacağını söylemiştir. Eşkıya reisi Gazâli'ye alaycı bir tavırla gülmüş: "Öğrendiğini nasıl iddia ediyorsun ki, ders notların elinden alınınca bildiklerinden de oluyorsun"⁹² demiştir. Gazâli bu sözün kendisine tokat gibi geldiğini söyleyerek eşkıya reisi tarafından geri aldığı notlarının tamamını üç yıl içerisinde ezberlemiştir.

1077- 1080 yılları arasında Nişabur'a giden İmam Gazâli burada dönemin tanınmış kelim âlimi olan el Cüveyni'nin talebesi olma şansını yakalamıştır. Cüveyni Gazâli için "O derin bir denizdir" diyerek bu sözü ile Gazâli'nin engin bilgisine, ilmine hayranlık duymaktan kendini alamadığı anlaşılmaktadır. Gazâli'nin bu sırada yazmış olduğu el-Menkul adlı eseri için hocası Cüveyni "Beni sağken mezara gömdün, ölümümü bekleyemez miydin?" şeklinde ki sözleri ile çok beğendiğini ifade etmiştir.⁹³

Gazâli'nin hocası İmamı'l Harameyn hicri 478 yılında vefat edince Gazâli Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk ile görüşmüş ve Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk kendisini Bağdat Nizamiye Medresesine Hoca olarak tayin etmiştir. Bağdat Nizamiye Medresesine Hoca olmak âlimlerin arzuladığı ve yarıştığı bir şeydir. 484 yılında Bağdat'a gittiğinde yaşı otuz dörtten fazla değildi. Bu yaşta bu makama gelen çok az sayıda kişi vardı.

⁹¹ Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, 21-22.

⁹² Sabri Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Arayışı, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 36.

⁹³ İmam Gazâli, *Mekasıdu'l Felâsife*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022), 12.

Gazâli Nizamiye Medresesinde ders vermeye başlayınca insanlar onun güzel sözlerine, faziletine, ince nükteleri bulup çıkarmaSinâ ve latif işaretlerine hayran kalmışlar ve onu sevmişler. Muasır Abdülğafır el Farisi şöyle eklemektedir; O'nun Bağdat'ta ki haşmeti ileri gelen emirlerin ve hilafet sarayı görevlilerinin haşmetini geride bırakmıştı. Çok sayıda talebesi vardı. “*el-Munkizü Mine'd Dalal*” adlı eserinde o şöyle der: “Bağdat'ta üç yüz talebeye ders anlatıyordum.”⁹⁴

İmam Gazâli'nin dış dünyasında bu hadiseler olurken iç dünyası da karıştı. Gazâli'nin hadiselerin hakikatlerini aramaya olan susamışlığı ile bilginin kendisi üzerine düşünmeye sürüklemiştir. Bu süreçte Gazâli, bilgiyi inkâr etmiş, sonra bundan kurtulup bilgiyi kabul etmiştir. Aynı ayrı kelam, felsefe, batınlık ve tasavvufu eleştiri süzgecinden geçirmiş, nihayet İmam Gazâli kendi kendisiyle bir iç hesaplama yaşamıştır. Gazâli içinde bulunduğu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bu durum karşısında, uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer hâlimi düzeltmeye kalkışmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim.”⁹⁵

Gazâli yaşamı boyunca sürekli yazan ve geride İslam düşünce tarihi için önem arz eden birçok eser bırakmıştır. O'nun eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Çünkü bazı Gazâli'ye ait olmayan eserlerinde ona ait olduğu bilgisi de yer almaktadır. Burada kesin olarak Gazâli'ye ait olduğu bilinen eserlere yer vereceğiz. Bunu da ayrı başlıklar altında toplayacağız.

2.2.1. Eserleri

Gazâli'nin birçok eseri vardır. Ancak bu eserlerin sayısı hususunda çok çeşitli rivayetler vardır. Bu farklılığın temel sebebi; Gazâli'ye ait olan bazı eserlerin kaybolmuş⁹⁶ olması ve eserlerin kriterlerinin değişikliğidir.⁹⁷ Örneğin “*İhya'ü Ulûm'id-Din*” eserini, kimisi kırk kitap olarak kimisi ise tek kitap olarak değerlendirmiştir.

⁹⁴ İmam Gazâli, *El-Munkiz Mine'd-Dalal*, 15.

⁹⁵ Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Arayışı, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 39.

⁹⁶ Sabri Orman, “Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Haziran 2000), 245.

⁹⁷ Orman, “Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri”, 9.

1. *Mekasıdu'l Felâsife*: İmam Gazâli, filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak üzere bu alanda çeşitli eserler yazmayı planlamıştır. Bu sebeple ilkin onların maksatlarının belirtilmesinin faydalı olacağını düşünerek felsefe alanındaki bu ilk eserini yazmıştır.
2. *El-Madnun Bih Ala Ehlih*: Sudur teorisinin yer aldığı eseridir.
3. *Er-Risaletü'l-Ledunniyye*: Ledunni bilginin imkânı konusunda ki eseridir.
4. *Mişkâtü'l-Envar*: Gazâli'nin Kur'an-ı Kerim de yer alan Nur 35. Ayet üzerine yazdığı eseridir.
5. *El Munkız Mine'd-Dalal*: Gazâli'nin düşünce hayatının seyrini özetlediği otobiyografi eseridir.
6. *İhya'u Ulumi'd-Din*: Gazâli'nin tasavvufi yaşamının ürünüdür.
7. *Mi'yâr el-İlim*: Felsefi terimleri açıklamak üzere yazılmıştır.
8. *El-Bâsit*: bu eseri usul'ü fıkha dair olup, hocası Cüveyni'nin "Nihâyetü'l-Matlab" isimli eserine şerh olarak yazmıştır.⁹⁸
9. *El-Vâsit*: el-Bâsit'in biraz daha genişletilmiş halidir.
10. *Şifâu'l-Alil*: Gazâli'nin kıyasa dair eseridir.
11. *Kitabu'l-Muztazhiri*: Bâtinilere reddiye olarak yazılmış bir eserdir.
12. *Kimyâ'ı Saadet*: İhyâ'nın özeti niteliğinde Farsça yazılmış bir eserdir.

2.2.1.1. Gazâli'nin Tehâfütü'l Felâsifesi

İmam Gazâli, filozofların maksatlarını ortaya koyduktan sonra onların tutarsızlığını göstermek üzere bu eseri kaleme almış, eserinde Fârabi ve İbn Sinâ gibi İslam filozoflarının ilâhiyyat ve metafiziğe dair konular hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Gazâli, felsefenin bütün konularını tenkit etmemiştir. Akla ve şeriata uygun olanları desteklemiş, hatta onlardan faydalanmıştır. İslam inanç ve itikadına zıt olan görüşlerini tenkit etmek için kendisini felsefeye vermiş ve Mekasıdü'l Felâsife eserini kaleme almıştır. Eserrinde de söylediği gibi İnsan bir şeye karşı çıkacağı

⁹⁸

Abdurrahim Güzel, "Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi yayın no/17 (Mart 1994), 16.

zaman o şeyi tamamen/kühüne kadar bilmesi lazımdır⁹⁹ diyerek önce filozofların maksatlarını ifade ettiği *Mekâsîdü'l Felâsife* eserini, sonra ise filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l Felâsife* eserini kaleme almıştır.

2.2.1.2. Tehâfütü'l Felâsifesine Genel Bakış

Gazâli'nin İslam filozoflarına yöneltmiş olduğu eleştiriler İslam düşünce dünyasında geniş ve derin yankılar uyandırmış, önemli sayılacak âlimlerin, filozofların görüşlerini etkilemiştir. “Filozofların tenakuzlarını ve tehâfütünü ortaya koymak üzere ilkin onların mezhebini olduğu gibi anlatmak gerekir. Zira bir mezbebi anlamadan onun bozukluğunu anlatmaya çalışmak imkânsızdır.”¹⁰⁰ Bu fikirle önce filozofların maksadını anlamak için “*Mekasidu'l-Felâsife*” (filozofların maksatları) eserini yazan Gazâli sonra onların görüşlerini eleştirdiği “*Tehâfütü'l-Felâsife*” eserini yazmıştır. “Gazâli ‘*Tehâfütü'l-Felâsife*’sinin genel amacının Meşşâî filozofların ilahiyat ile ilgili meseleleri burhan delili ile ispatladıkları şeklindeki söylemlerinin kandırmacadan öte bir şey olmadığını ispatlamaya yönelik olduğunu ve sadece kendilerinin bilgili görme iddialarını çürütmek olduğunu ifade etmektedir.”¹⁰¹

Buradan hareketle Gazâli'nin *Tehâfüt*'ü yazmadaki gayesinin birtakım filozofların bazı görüşlerinin yanlışlığını açığa çıkarmak için güçlü bir tez-antitez ortaya koymak suretiyle konuyu çözümlemek¹⁰² olduğunu görmekteyiz. İslam dünyasında filozofların görüşlerini eleştirmek amacı ile yazılan *Tehâfüt*'ler Osmanlı döneminde de varlığını devam ettirmiştir. Gazâli'nin “*Tehâfüt'ül Felâsife*”si ile başlayan bu çalışma şekli, hem kendi döneminde hem de daha sonra ki dönemlerde oldukça etkili olmuş¹⁰³ bu çerçevede birçok eser kaleme alınmıştır. Burada genel hatlarıyla bu eserdeki (Tehâfüt) problemlere yer verdik.

⁹⁹ Gazâli, *Mekâsîdü'l Felâsife*, 18.

¹⁰⁰ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018), 43.

¹⁰¹ Metin Yıldız, “Gazâli ve İbn Melâhimi'nin İbn Sinâ Eleştirileri”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Tecelli Karasu vd. (İstanbul: İlbey Yayıncılık, 2021), 191.

¹⁰² İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /26 (Aralık 2006), 64.

¹⁰³ Hüsamettin Yıldırım, “Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 1/7 (Haziran 2011), 115.

1. Filozofların “*Tehâfüt*”teki kimliği: Gazâli’nin “*Tehâfüt*”te her ne kadar eleştirdiği filozoflar daha çok İbn Sinâ ve Fârâbî olduğunu takdim etse de hedefi daha çok İbn Sinâ’ya yöneliktir. Düşünür filozofları kendi yöntemleriyle vurmak istese de İbn Rüşd İslam düşüncesi için önemli şahsiyetler Gazâli’nin İbn Sinâ’yı anlamamakla¹⁰⁴ itham etmiştir. Ancak yine aynı düşünür çoğu yerde Gazâli’nin filozofları doğru anlayıp aktardığını da ifade etmiştir.
2. Gazâli’nin Kaynakları: “Gazâli “*Tehâfüt*”ünde Fârâbî ve İbn Sinâ’nın hangi kitaplarından ne şekilde referans aldığını belirtmemiştir. Bundan başka Gazâli, kendilerine istinaden filozofları ilzam edeceğini söylediği Mutezile, Kerramiye ve Vakfiyye’den nasıl ve hangi şekilde ve hangi kitaplarından istifade ettiğini belirtmemektedir.”¹⁰⁵ Dolayısıyla Gazâlinin eserinde filozofları ne şekilde neye göre hangi mezhebe göre eleştirdiği belirsizdir.
3. Gazâli’nin Maksadı: Uzun yıllar hakikat arayışı içerisinde olan Gazâli, kendisine göre ilmin peşinde olan dört hakikat yolunu sırasıyla tecrübe etmiş, ancak ne kelamcılarının ne batınilerin ne de filozofların yolunun kendisine uygun olmadığını açık bir dille ifade etmiştir. En sonunda arayışını tasavvufta bulan düşünür uzun yıllar Sûfî bir yaşam sürmüştür. Bu hakikat yollarından biri felsefe olduğundan Gazâli önce filozofları anlamaya çalışmış, sonra da onları eleştirmiştir. O’nun “*Tehâfüt*” eserini yazmadaki amacı filozofların düşünceleri hakkında şüphe uyandırmak ki bunu başardığını söylemektedir. Gazâli eserinde amacını filozofların görüşlerindeki çelişkiyi ortaya koymak¹⁰⁶, onları öğretilerini bulandırmak¹⁰⁷, tutarsızlıklarını göstermek¹⁰⁸

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l- Tehâfüt*, (İstanbul, Arap Klasikleri Felsefe, 2018), 531. Ayrıca Bknz. Kemal Batak, “*Tehâfütü’l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler*”, *Marmara Üniversitesi, İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Haziran 2000), 371.

¹⁰⁵ Batak, “*Tehâfütü’l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler*”, 371.

¹⁰⁶ Yakup Özkan, *Tehâfütü’l-Felaside’de Allah’ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

¹⁰⁷ Özkan, *Tehâfütü’l-Felaside’de Allah’ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 3.

¹⁰⁸ Özkan, *Tehâfütü’l-Felaside’de Allah’ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 3.

olduğunu söylemiş bu yüzden eserine gerçeğin ortaya onulması değil, filozofların tutarsızlığı¹⁰⁹ ismini vermiştir.

4. Filozofları Tekfiri: “*Tehâfüt*” eserinde 20 mesele de filozofların tutarsızlığını, çelişkilerini ortaya koyan Gazâli, üç mesele de ise onları tekfir etmiştir. Allah’ın Cüz’ileri bilmediği, Haşr’ın ruhaniliği, Âlem’in kıdemliliği meselelerinde Gazâli filozofların küfre düştüklerini ifade ettiğini daha önce izah etmeye çalıştık.

2.3. İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

Gazâli İslam dünyasında son derece etkili bir âlim olması, O’nun kendisini hakikati aramaya vermesi ve bu yönde çalışmalar yapmaSinâ dayanır. “Doğruluğundan emin olunmayan bilginin kesin bilgi olmadığı kanaatine vardıktan sonra bütün bilgilerimi inceden inceye gözden geçirdim. Sonuç olarak hissiyat, yani duyu organları ile elde edilen bilgilerle, zarûriyât yani zorunlu akıl prensipleri dışına kalan bilgilerin bu niteliği taşımadığını anladım”¹¹⁰ diyerek sahip olduğu hissi ve akli bilgilerin şüphe taşımayan yakını bilgi olmadığını vurgulamıştır. İmam Gazâli bir sentez âlimidir. Çünkü dönemindeki felsefi, kelami, tasavvufi, batını akımları ve âlimleri incelemiş bir nevi zihniyet analizi yapmıştır.¹¹¹ Yaptığı bu analiz neticesinde tüm insanlığa katkı sağlayacak bir epistemoloji kurgulamıştır. Yapmış olduğu bu mükemmel düzeyde epistemoloji ve eserleri neticesinde Gazâli adından sıkça bahsettirmiş, dolayısıyla kendisine bolca atıfta bulunulmuştur.

“Gazâli’nin İslam düşüncesi için önemli olmasının birkaç önemli nedeni vardır diyebiliriz: Gazâli’nin kelim, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefeyi içeren geniş bir yelpazede eserler üretmiş olması, ona akım sünni ekolde etkili bir konuma sahip olması, yaşadığı dönem parçalı ve dağınık siyasi ortamında Müslümanların eski güçlü durumlarına dönmeleri için siyasi iktidarla işbirliği yapması, şeriat odaklı dini düşünceyle tasavvufu meczetmesi ve böylece tasavvufa hem dini hem de felsefi bir meşruiyet kazandırmaya çalışması.”¹¹²

¹⁰⁹ Gazâli, *El-Munkız Mine’ d-Dalal*, 31-33.

¹¹⁰ Gazâli, *El-Munkız Mine’ d-Dalal*, 61-63.

¹¹¹ Aykut Küçükpamak, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (İstanbul: Çınar Yayıncılık, 2019), 495.

¹¹² Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 294.

Ama bunlar dışında Gazâli'nin İslam düşüncesine etkisinin en önemlisi filozofların sunduğu düşüncelerin çoğunu dini gerekçelerle reddetmesidir.

İslam dünyası için böyle önemli bir şahsiyet olan Gazâli, yeniden uyanışı yeniden diriliş hareketi olan ihya hareketini yapan bir şahsiyettir. Kur'an ve Sünnet hakkında derin bilgisi olan Gazâli bu yöndeki çalışmaları ile de kendisine hayranlık uyandırmış, hocasının da bahsettiği gibi o bilgisiyle çığır aşan bir denizdir.

Gazâli'nin tüm bu çalışmaları azımsanamayacak niteliktedir. Engin bilgisiyle hem döneminde ki insanlara ışık tutmuş, kaynaklık etmiş, yaptığı çalışma ve eserleriyle de hâla güncelliğini korumakta ve İslam düşüncesine etkisi göz ardı edilemez niteliktedir.

2.4. Gazâli'nin Şüpheciliği

Gazâli şüpheyi doğru bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir aşama olarak görür ona göre şüpheler insanı doğruya ulaştırır. “Kim şüphe etmezse bir şeye bakmaz, bakmadığı zaman görmez, görmeyen kimse de ama bir şekilde sapkınlıklar içinde kalır.”¹¹³ Ayrıca şüphe etmeyenin araştırmayacağını, araştırma yapmayanın doğal sonucunun da cehalet olduğunu belirterek şüpheyi tercih edip etmeme konusunda bir lükse sahip olup olmadığımızı, onun bir yöntem olarak kullanmamamız gerektiğini Gazâli'nin düşüncelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Gazâli metodik şüpheciliğin temsilcilerinin başında gelmektedir. Ancak Gazâli'nin bu şüpheciliğini septisizim ile karıştırmamak gerekir. Septisizim bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını savunur. Hâlbuki Gazâli gerçek bilgiye nasıl ulaşacağını yollarını aramaktadır. Bu durumda Gazâli'nin şüpheciliği ile septisizim arasında çok keskin farklar bulunmaktadır.

Yöntem olarak şüpheciliği benimseyen Gazâli doğal olarak bilgi kaynağı olan duyu ve akli eleştiri süzgecinden geçirir. Öncelikle duyular ile elde edilen bilgiye güvenilebilir mi? Her bir duyu organının elde ettiği bilgiyi denemeye tabii tutar. Örneğin göz gölgenin hareketsiz olduğunu bize söylerken hâlbuki gölge hareket eder dolayısıyla göz organı bizi yanıltır. Bir başka örnekte Gazâli tat alma duyusunu ele alır. İnsan sağlıklı ve hasta olduğunda aynı tadı alır mı? Gazâli'nin

113

Ali Taşkın, *Gazâli ve David Hume'nin Şüphencilik Anlayışlarının Karşılaştırılması* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 84-228.

cevabı açıktır: Hayır. Gazâli tüm bunlar neticesinde duyu organları ile elde edilen bilgiye güvenilemeyeceğini¹¹⁴ söyler.

Duyuları ele aldıktan sonra akli ele alan Gazâli; akıl ile elde edilen bilgilerden şüphelenilmesine şöyle bir örnek gösterir:

“Kişi uykudayken gördüğü rüyaların gerçek olduğuna inanmaktadır. Hatta o an yaşadığı hayatın rüya olduğunu düşünmesi bile imkânsızdır. Ancak uyandıktan zaman gördüklerinin bir rüya olup, gerçekle hiçbir alakası olmadığını anlar.”¹¹⁵

Bunlar neticesinde insan şimdiki yaşadığı zamanı düşünür. Çünkü rüyadayken yaşadığı durumu şimdi yaşadığı durumda da olabilir. Şu an yaşadıkları da belki de bir rüyadır, bundan kendisini tasavvufi yaşama atarak bu şüphelerden kurtulduğunu söylemiştir.

Şüpheyi doğru bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir aşama olarak gören Gazâli'nin şüphesi, bahsedildiği üzere birden fazla alanda olmasını şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Temel ilkelere duyduğu şüphe:

Gazâli'nin anne babasından aldığı taklidi bilgiye nasıl güvenebileceği hususunda duyduğu şüphe onun aslında şüpheciliğinin başladığı yerdir.

2. Duyulara ilişkin şüphe:

Beş duyu organı ile elde edilen bilgiye nasıl güvenilebileceği veya ne kadar kesin bilgiler elde edileceği kısımdır. Gazâli en güvenilir organ olan gözün bile yanıldığını gölgeyi sabit görmesi örneği ile açıklar. Hâlbuki gölge hareketlidir. Göz bunu idrâk edemez.

3. Akla ilişkin şüphe:

Duyu organları ile elde edile bilgiye güvenilemeyeceğinden emin olan Gazâli akli eleştiri süzgecinden geçirir. Rüya gören bir insanın bunu idrak edememesi aklın da kesin ve doğru bilgi vermediğini açıklar.

¹¹⁴ Sözen, vd., *İslam Felsefesi*, 230-232.

¹¹⁵ Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, 60-65. Ayrıca Bknz. Mevlüt Uyanık, vd., *İslam Felsefesi*, 234.

4. Nedenselliğe ilişkin şüphe: Nedensellik (sebeplilik) ilk çağdan günümüze daima filozofların ilgisini çeken ve üzerinde tartışmalar yapılan bir konu olmuştur.¹¹⁶

Allah'ın iradesini sınırlandıracağı ve mucizeyi imkânsız kılacağından Gazâli neden ile nedenli arasında ki ilişkiyi zorunlu görmemektedir. Bu ilişki mümkün ancak vacip değildir. Sonucun sebebin arkasından gelmesi bu ilişkiyi zorunlu kılmaz. Çünkü Allah'ın yarattığı gibi örneğin ateşe yakma özelliği verdiği gibi vermeyebilir de. Bu durum Allah'ın iradesinin her zaman her yerde her nesne üzerinde tecelli ettiğini gösterir ve Gazâli'yi tasavvufa yönlendirir.

Gazâli'de bu arayış dönemi yaklaşık 37 yıl¹¹⁷ sürmüştür. Amacı hakikati aramak olan Gazâli'ye göre bilgi de yanlışlıklar olmaması gerekir. Bu nedenle kendisini hakikat olarak gören dört akımı (kelamcı, filozof mutasavvıf, batînilik) objektif bir tavırla ayrı ayrı değerlendirmiş, Üçünü eleyerek tasavvufta karar kılmıştır. Bu da O'nda köklü değişikliklere neden olmuştur. Bundan sonraki hayatını derin tasavvufi bir yaşama biçimi olarak geçirmiştir.

2.5. Hakikat Arayışı

Gazâli şüphecilik ile başladığı kesin bilgi arayışının sonunda, yakın doğurmayan hiçbir bilginin güvenilir olmadığı bilgisine varmıştır. “Şüpheler hakikate götürür. Bu sebeple şüphe etmeyen kimse bakmaz, bakmaya görmez, göremeyen kimse ise körlük ve delalet içinde kalır.”¹¹⁸

Artık her şeyden şüphe eder duruma geldiği anda Allah'ın kalbine verdiği nur neticesinde bu durumdan kurtulduğunu söyler. İşte Gazâli için bu durum bir dönüm noktası olmuştur. Gazâli yaşadığı derin tecrübeyi peygamberin tecrübe ettiği halle aynı kategoriye koyarak kişisel arayışında son noktaya gelmiş ve verdiği noktayı Sûfi yollarla ilişkilendirerek dahili ve harici desteklerle sağlamlaştırmıştır.

Gazâli'nin hakikati arama serüveni o'nun hakikatin peşinde olduğunu düşündüğü 4 grubu incelemesiyle başlar. Bu dört grup: mütekellim, filozof, batını, mutasavvıftır. Şunu belirtmekte fayda vardır ki Gazâli'nin gayesi bunlardan herhangi

¹¹⁶ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 282-283.

¹¹⁷ Gazâli, *El-Munkız Mine'd-Dalal*, 62.

¹¹⁸ Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Arayışı, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 67.

birinin gayesi değil, çevresinde gördüğü hakikati araştıran kimseler olarak bu dört grubu kendi kriterlerine göre değerlendirmektedir.

Gazâli ilk olarak kelim ilmi ile başlayınca bu alan ile ilgili olarak kitapları okumuş ve şunları eklemiştir: “Sonunda bu ilmi kendi maksadına ifadeye yeter ve fakat benim gayem için kifayetsiz bir halde buldum.”¹¹⁹

Kelamda istediğini bulamayan Gazâli, felsefeye yönelmiştir. O’nun felsefeye karşı tutumu bir ilmi eleştirebilmek için veya bozukluğunu anlamak için o ilmi son haddine kadar bilginin gerekliliğine işaret etmiştir.

Bu sebeple Gazâli önce felsefeye yönelip filozofların amaçlarını anlayıp “*Mekasıdu’l Felâsife*” eserini yazdıktan sonra onları eksik veya yanlış tutumlarını eleştirdiği “*Tehâfütü’l Felâsife*” eserini yazmıştır. Sonuç olarak Gazâli bu ilmi (felsefe) de kendisine yeter bulmamıştır.

Üçüncü olarak batînilige yönelen Gazâli öncelikle bu alanla ilgili kitapları okuyarak işe başlamış ve batînilik ile ilgili şu sonuca varmıştır:

“Ne esaslı bir gayeleri ve ne de sözlerinin değeri olduğuydu. Fakat neye karşı çıkıp neye karşı çıkmayacağını bilemeyen tarzı cahil dostların yüzünden yayılma fırsatı bulmuştu. Ona göre bazı mutaassıp insanların yaptığı gibi, Batînilerin ‘tâlim ve muallime’ ihtiyaçları vardır. Her muallim de işe yaramaz muhakkak masum bir muallim lazımdır.”¹²⁰ Şeklindeki bazı iddialarına karşı çıkmaya gerek yoktu. Çünkü gerçekten bir muallime ihtiyaç vardır. Üstelik bu muallimin masum olması da gerekir. Nitekim Ehl-i Sünnetin de öyle bir muallimi vardı ve adı Hz. Muhammed idi. Onlara söylenecek şey, muallimin her meseleyi araştırmanın ve her meseleyi ondan sorup öğrenmenin, fiilen imkânsız olduğu ve bu nedenle onun fonksiyonunu içtihatla yani insanın kendi çabasıyla tamamlaması gerektiğiydi.

Son olarak tasavvufa yönelen Gazâli yaklaşık 11 yıl bu yaşamı tecrübe etmiş, Gazâli artık ahiret saadetinin, Sûfi bir yönelimle dünyevi her şeyden alakasını kesmek ve Allah’a yönelmekte olduğunu kavramış, kendi durumunu gözden geçirmeye başlamıştır.¹²¹ Dolayısıyla Gazâli önceden ilmi dünyalık şeyler için

¹¹⁹ Gazâli, *El-Munkız Mine’ d-Dalal*, 73.

¹²⁰ Gazâli, *El-Munkız Mine’ d-Dalal*, 108-115.

¹²¹ Gazâli, *El-Munkız Mine’ d-Dalal*, 38; Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 303.

öğrenirken tasavvuf hayatından sonra artık dünyalık her şeyde el çekmek için öğrendiğini ve öğrettiğini kendisi söylemektedir.

Diğer üç ilimde (felsefe, kelim, batınlık) aradığını bulamadığını İmam Gazâli “*el-Munkız Mine ’d Dalal*” adlı eserinde “kesin olarak öğrendiğim bir şey var. O da Allah yolunda ilerleme kaydedenler, sadece bu yolda öncelikleri olan sofilerdir. Onların izledikleri yol ve yöntem yolların en güzeli, yöntemlerin en iyisidir. Onların tarikleri de en doğru olan tariktir. Sofilerin ahlakı, en temiz ve üstün ahlaktır”¹²² sözlerinden tasavvufta bulduğunu açık bir şekilde anlamaktayız. Çünkü tasavvufta hem teori hem pratik birlikte bulunuyor. O’na göre kolay olan kısım teorik (bilme) idi ama asıl önemli olan kısım pratik; öğrenileni yaşamaktır.

Gazâli epey bir süre bu ikilemde kalmış, dünya hayatının çekiciliği ve ahiret hayatı. Ahireti kazanmak için dünyalık her şeyden vazgeçmek gerekiyordu. Gazâli ise tam vazgeçecekken şeytanın vesveselerine maruz kalıyor, vazgeçemediğinde dünyalık işlerle kendisini uğraşırken buluyordu. O, “*Munkız*” adlı eserinde içinde bulunduğu hali şöyle arz etmiştir:

*“Gördüm ki; ben Dünya ile olan bağlarımı fazlasıyla devam ettiriyordum ve bu durum beni çepeçevre kuşatmış haldedir. Bir de yapıp ettiklerime baktım. Bunlar arasında gördüklerimin en iyisi tedris hayatı ve öğrenim dönemim olduğunu gördüm. Ancak bu konuda bir şeyin farkına vardım. Bu konu da pek de önemli olmayan ve ahiret hayatım için de bir yarar getiremeyecek olan ilimlerle uğraşıp durmuşum. Bir de tedris (öğretim) hayatımda ki niyetimi, amacımı gözden geçirdim. Onunda Allah’ın rızasına yönelik samimi bir niyet olmadığı gördüm. Hem de asıl amacımın, niyetimin makam, mevki, ünümün etrafa yayılması olayı olduğunu anladım. Bir de böyle gerçekten bir uçurumun tam kenarında olduğumu kesin olarak anladım. Meğer ben, eğer durumumu düzeltme çabasında olmamış olsaydım, tam da bir ateşin kenarındaymışım.”*¹²³

Kesin karara varan Gazâli, Bağdat’tan ayrılıp Şam’a gitmiştir. Tek bir amacı vardı: halvete çekilip uzlet hayatı yaşamak, Allah ile baş başa kalmak.

¹²² Gazâli, *El-Munkız Mine ’d-Dalal*, 136.

¹²³ Gazâli, *El-Munkız Mine ’d-Dalâl*, 130-131.

Yaklaşık 11 yıl uzlet hayatı yaşamış, arada ailesini görmek için bile gelse uzlet hayatına devam etmiştir. O, bunu tecrübe etmeyenin anlamayacağı kanaatindedir. Kendisinde ki bu hali Rasulü Allah (s.a.v)’ın aline benzetir.

Son olarak O, “*Munkız*” adlı eserinde bu hale baş koymayanın, yaşamayanın anlamayacağını açık bir dille ifade etmiştir.

Gazâli hakikat arayışı içerisinde iken Nur Nazariyesini (metafiziğini) felsefede ki sudur teorisine karşılık olarak oluşturmuştur. Bu metafizikte Gerçek Nur ve Gerçek Varlık, Allah’tır.

O, nur nazariyesini *Mişkât’ul-Envâr*’ında şöyle anlatır:

“*Eğer arza mahsus nurların kaynağı olan semavi nurları biri diğerinden nur alacak şekilde derecelendirecek olursak, şüphesiz ilk kaynağa en yakın olan, nur ismini almaya daha layıktır. Çünkü o, en yüksek derecededir.*”¹²⁴ Ve Gazâli bu görüşüne daha açıklık kazandırmak için ay ışığı yansımaları örnek vermiştir: “*İnsan şehadet Âleminde bunun mislini ancak şu suretle anlayabilir; mesela ayın ışığı evin havuzuna vurur. Oradan duvarda asılı duran bir aynaya akseder. Aynadan da karşı duvara yansır. Şeffaf olan buradan da yansıyan ay ışığı yere vurur ve orayı aydınlatır. Şimdi sen bilirsin ki, yerdeki ışık, duvardaki ışığa tabiidir. Duvarda ki ışık aynadakine tabiidir. Ayna’daki ışık, Aydakine ve Ay’ın ışığı da Güneşe tabiidir. Zira aya ışık Güneşten akseder.*”¹²⁵ Bu ışık mertebeleri kimisi diğerinden daha üstün ve kâmil olarak sıralanmıştır. Her birinin kendine has derece ve makamı olsa da en ileride olan en yüksek nura daha yakın olduğu Gazâli’ye göre bir gerçekliktir.

Gazâli’nin bu teorisine göre Meleklerin de rütbe olarak Allah’a en yakın ve en uzak şeklinde sıralanması mümkündür. “Nitekim onlar demişlerdi: ‘biz elbette diziler halindeyiz ve biz, tesbih edenleriz.’”¹²⁶ Buraya kadar Gazâli’den anladığımız üzere nurlar bir tertip üzeredir. Ancak bu tertip sonsuza kadar gitmeyip belirli bir kaynaktan durur. Şüphesiz ki bu kaynak bizâtihi ve lizâtihi nur olan Allah’tır. O var olmak için başkaSinâ ihtiyaç duymadığı gibi o’nun nuru da başkasından gelmez. İletler zincirinin kendisinde son bulunduğu gibi var olan tüm nurlar da kendisine

¹²⁴ Gazâli, *Mişkâtü’l Envar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2014), 37.

¹²⁵ Gazâli, *Mişkâtü’l Envar*, 37.

¹²⁶ Gazâli, *Mişkâtü’l Envar*, 37.

dayanıp bütün nurlar ondan doğar. “Şimdi düşün, nur ismine, nurunu başkasında alan mı, yoksa zatında aydınlatıcı olup kendisinden başkalarını da aydınlatan mı daha layıktır?”¹²⁷ diyerek gerçek nurun Allah olduğunu onun dışındaki tüm nurların hakikat değil mecâzi anlam taşıdığını ileri sürmektedir.

Anlaşıldığı üzere Gazâli, Nur ismine en çok yakışanın Allah olduğunu, Allah dışındaki her varlık için nur kavramının mecazi anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Bu durumun varlığının sebebi olan illetler zinciri ile aynı amacı taşıdığı söyleyebiliriz. Şöyleki Allah dışındaki her varlığın bir illeti vardır; var olmak için bir illete ihtiyaç duymayan ve kendisi dışındaki tüm varlıkların illeti olan yalnızca Allahlardır. Bu durum hem Gazâli hem İslam filozoflarına göre böyledir. Gazâli'nin nur nazariyesine baktığımızda da durum aynıdır. O, gerçek nurun Allah olduğunu, onun dışındakilerin nuru Allah'tan alıp mecazi olduğu kannaatindedir.

2.6. Felsefe Görüşü

2.6.1. Bilgi Anlayışı

Gazâli'nin tüm görüş ve düşüncelerinin belirlendiği ana kaynağı, temel dayanak noktasını Kur'an ve Hadis oluşturmaktadır. “Gazâli'nin marifet bilgisini elde etmek için en güvenilir yol olarak gördüğü, keşf yolunu Sûfice bir kaynak olarak telakki etmek lazımdır. Zira o, keşfi ve kalp gözünü tasavvufla temellendirmektedir.”¹²⁸

Gazâli'ye Göre İnsan da ilk yaratılan “algı aracı” sırasıyla dokunma, görme, işitme, tat alma ve koku alma yetilerinden oluşan ve her birinin kendine göre ayrı bir faaliyet alanı bulunan duyuşal idraktır. Diğer bir deyişle Gazâli'ye göre insanda bilgi elde etme araçlarından ilk önce oluşan duyulardır. Filozof önce duyular ile elde edilen bilgilere kesin bilgi denilen “yakîni” bilgi olmadığı için güvenilemeyeceğini örneklerle açıklamış daha sonra akıl ile elde edilen bilginin de yakîni bilgi olmadığını izah etmiştir. Şimdi Gazâli'nin bilgi hususunda nasıl şüpheye düştüğüne kısaca bakalım.

¹²⁷ Gazâli, *Mişkâtü'l Envar*, 37.

¹²⁸ Aytekin Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazâli de Bilgi Meselesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 101.

Gazâli akıl ile duyuları kıyaslayarak göz özelinde duyu organlarının sahip olduğu yedi kusuru dile getirir. Bunlar: ¹²⁹

1. Göz kendisini göremez ama akıl kendisini algılayabilir.
2. Uzaklık ve yakınlık akli algının kavrayışını etkilemezken göz olgusunun kavrayışını etkiler.
3. Akıl ve nesnelerin öz bilgisini, sınırlarını, hakikatlerini, hikmetini, yaratıcıyla olan münasebetlerini kavrayabilirken, göz nesnelerin yüzeysel ve dış bilgisini kavrayabilir.
4. Göz dar bir bilgi alanına sahiptir. Oysa akıl bütün var olanları da idrak edebilme gücüne sahiptir.
5. Göz ancak sınırlı olanı idrak edebilirken akıl, sınırsız olanları da idrak edebilme gücüne sahiptir.
6. Aklın metafizik varlıkları da kavrayabilir, göz bu varlıkları da idrak edemez.
7. Göz yalnızca kaba müşahede dayandığı için hareketliyi hareketsiz, büyüğü küçük (yıldızların algılamasında olduğu gibi) algılayabilmekteyken akıl, nesnelere kendi hakikatleri içerisinde kavramaktadır.

Bilgi elde etmede bir araç durumunda olan akıl, Arapça “akl” kökünden gelip kelime anlamı itibariyle “men etmek”, “bağlamak” “sığınılacak yer”, gibi anlamlara sahiptir.

Akıl Kur'an da fiil biçiminde “akletmek” olarak geçmektedir. “Akletmek, insanın en üst seviyede bilme, anlama ve düşünme fiili olarak görülmekte ve insanlar Allah'ın yeryüzünde ki ayetlerini anlamaya (akletmeye) çağrılmaktadır.”¹³⁰

Gazâli, insanı akılla başlatarak onu bir akıl varlığı olarak değerlendirir. Ona göre akıllı olmak, insanın en üstün niteliğidir. Bu durumu da şöyle temellendirir: ahirete ilişkin bilgiler akıl yetkinliği ve zekânın saflığı ile kavranır. Bu nedenle akıl

¹²⁹ Gazâli, *Mişkâtü'l-Envar*, 21-24.

¹³⁰ Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüpheli Temelinde Gazâli de Bilgi Meselesi*, 31.

insanın en üstün sıfatıdır. Çünkü Allah’a emaneti ancak akıl sayesinde kabul edilir ve Allah’a da onun sayesinde yaklaşılabılır.

Gazâli aklın, duyu organlarına ihtiyaç duymadan idrak edebileceğini ve bilgi meydana getirme imkânına sahip olduğunu zaafı taşımadığını şu şekilde ortaya koymaya çalışır:¹³¹

- a. Duyu idraklerini temin eden bir organda bozulma olursa ya idrak gerçekleşmez ya zayıflar ya da yanlış algılama olur.
- b. Duyu organları kendilerini idrak edemezler.
- c. Uyarıcılar yeterli gelemese duyu organları algılama yapamazlar.
- d. Aşırı uyarıcılar duyu organlarını zayıflatır, hatta bozar.
- e. İnsan ihtiyarladıkça beden kuvvetleri zayıfladığı için duyu organları da zayıflar.

Gazâli ise buradan hareketle duyu organları ile elde edilen bilgiye güvenilemeyeceğini düşünmektedir.

Bir başka duyu aracı olan kalp ise bütün ilahi dinlerde kalp, insani duyarlılığın merkezi ve tanrısal latif bir unsur olarak kabul edilmiştir.

Gazâli “*İhyâ*”da dört çeşit kalpten söz etmektedir.

1. Temiz kalp; orada parlayan bir nur vardır. Bu müminlerin kalbidir.
2. Kararmış ve ters döndürülmüş kalp; bu da kâfirlerin kalbidir.
3. Kılıflara konmuş ve ağzı bağlanmış kalp; bu da münafığın kalbidir.
4. Terkedilmiş, iraz edilmiş kalp, bu tür kalplerde hem iman vardır hem de nifak vardır.

Gazâli’ye göre kalbin duyu organları ile bir ilişkisi vardır. “O, bu ilişkiyi “Rabbini ordularını, kendisinden başkası bilemez.” Ayetinin tefsirinde açıklamaya çalışır. Buna göre Allah’ın kalplerde, ruhlar da, ve diğer âlemlerde, mahiyetini ve sayısını kendisinden başka kimsenin bilmediği orduları olduğunu söyleyerek onları

¹³¹

Demircioğlu, *Eleştiri ve şüphe Temelinde Gazâli de Bilgi Meselesi*, 33.

kalbin güç unsurları ya da kalbin askerleri olarak tanımlamaktadır. Ona gör kalbin askerleri bir kısmı görünen bir kısmı görünmeyen olmak üzere iki gruptur. Göz ile görünen askerler el, ayak, göz, kulak, gibi arazlardır. Bu askerler Allah'a ulaşma yolculuğu esnasında insana binitlik ve azıklık ederler.”¹³²

Gazâli'ye ilim kavramı nesnelere duyularla verileri ile idrak edilerek onların hem tekil özleri hem de bunlara yüklenen anlamlarının elde edilmesidir. Gazâli her şeyin hakikatının peşinde olduğuna göre öncelikle bilginin hakikati nedir? Bunu bilmesi gerektiğini düşünür. Bunun üzerine Gazâli şöyle ekler:

*“Kesin bilgi (yakın derecesinde ki bilgi) bilmenin şüphe götürmez bir biçimde açığa çıktığı, yanlışlık ve vehim imkânının yaklaşmadığı ve hakkında böyle bir imkân ve ihtimalin tasavvur da edilemediği bilgidir. Hatta bu kadarı da yetmez; bilginin hatasız ve yanlışsız oluşuna, ona kesin güven (yakın) duygusu da eşlik etmelidir. Öyle ki onun yanlışlığını ispat için, mesela birisi taşı atıp ve değneği yılanı çevirse kişi de o bilgiye karşı hiçbir şüphe uyanmamalıdır. Çünkü ben eğer 10'un 3'ten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi 'hayır, 3, 10'dan büyüktür; bunu ispatlamak için de bu değneği yılanı çevireceğim' dese ve gerçekten çevirse, ben bunu görsem bu sebepten dolayı bilgimden şüpheye düşmem; olsa olsa bu işi nasıl yapabildiğine şaşarım”*¹³³

Böylelikle Gazâli bilginin yakın (kesin) bilgi olması için birçok özellik aramaktadır: açık seçik olması, mantıki yanı ve bir takım pratik özellikler.

İmam Gazâli bilgiyi genel olarak üç'e ayırmıştı.

1. Duyusal bilgi: adından da anlaşılacağı üzere beş duyu organımız ile elde edilen bilgidir. Kırmızı rengini görerek bilme veya tatlı bir yiyeceği tadarak bilme gibi.
2. Akli bilgi: akli kullanarak elde edilen bilgilerdir. Bir takım mantıki çıkarımlar gibi. Akıl sayesinde yapılan matematik işlemleri ile ulaşılan bilgiler veya okunan bir bilim kitabı sonucunda öğrenilen tüm bilgiler akli bilgi kategorisinde değerlendirilebilir.

¹³² Demircioğlu, *Eleştiri ve şüphe Temelinde Gazâli de Bilgi Meselesi*, 42-43.

¹³³ Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Arayışı, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 67.

3. Kalbi bilgi: “Gazâli kalp ile görmenin göz ile görmeye benzediğini hatta gördüğü halde anlamının kalpte gerçekleştiğini bundan dolayı asıl paslanmanın, körleşmenin ve mühür basılacak şekilde anlama yetisini kaybetmenin de burada olduğunu ayetlerle temellendirmiştir. O kadar ki dinin özünü kavramanın yolu basiret nuru veya kalp gözüyle anlamaktan geçer.”¹³⁴

Gazâli bilgiyi birden çok sınıflamalara tabii tutmuştur. Ancak genel bir bakışla O, iki çeşit bilgiden söz etmiştir.

1. Varlığın görünüşe ait kısmıyla ilgili bilgidir ki duyu organları ile ulaşılır.
2. Varlığın iç yüzüne ait bilgidir ki akıl üstü kuvvetler olan ilham ve keşf yoluyla ve kalp aracılığıyla ulaşılır.

Gazâli'nin fikirlerine bakıldığında felsefe ve tasavvuf etkileri görülmektedir. O, hakikatin bilgisine uzun bir arayıştan sonra tasavvuf yolu ile ulaşılacağı kanaatindedir.

2.6.2. Din-Felsefe İlişkisi

Felsefeyi düşünmek ve sorgulamak olarak ve dini olmayan bir toplumun olmadığını kabul ettiğimizde bu iki alanın (felsefe-din) insanlık tarihi kadar eski olduğu kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Bu ise İslam düşünce tarihinde bu iki alanın birbirleriyle ilişkisinin ne olduğu olarak önemli bir yer tutmuştur. Felsefe eleştirel düşünce sistemidir. Her filozof kendi bakış açısıyla, kendi içinde yaşadığı dönem içerisinde kendilerine özgü felsefe tanımları yapmışlardır. Din ise insana anla katmak ve iki dünya saati sağlayan bir alandır. Çok çeşitli din tanımları olmakla beraber mutlak bir din tanımı yapmakta oldukça zordur.

Felsefe-din aynı amaca hizmet eden iki alandır. İkisinin de amacı hakikate ulaşmaktır ancak bu iki alanın birbirinden farkları da söz konusudur. Din vahye dayalı, felsefe ise akla dayanmaktadır.

¹³⁴

Sözen, vd., *İslam Felsefesi*, 231.

“Din-felsefe sorunu iman ile akıl sorunudur. Vahye dayanan din ve akla dayanan felsefenin bir arada olup olamayacağı problemidir. Bu problemin ikinci döneminde en önemli nokta Gazâli'nin filozoflara yaptığı eleştirilerdir.”¹³⁵

Filozof ve İslam âlimlerinin felsefe-din ilişkisine baktığımızda genel olarak İslam âlimlerinin felsefeye karşı tutumu, filozofların ise felsefenin İslam vahyine uygun olduğu yönündeki tutumu ön plana çıkar. Bu hususta Gazâli filozofların felsefi ilahiyattaki görüşlerini kabul etmemiş, filozofların bahsettiği gibi felsefenin İslam vahyinin öğretileri ile uyduğu yönündeki görüşlerini reddetmemiş, onun felsefi biikimi incelendiğinde felsefenin bütününe değil, sadece belli bir bölümüne¹³⁶ karşı çıktığı. O, filozofları hatalı veya eksik bulduğu konularda filozofları eleştirmiş ve “*Tehâfütü'l Felâsife*” adlı eseri kaleme almıştır. Bu eser Gazâli'nin hem din-felsefe ilişkisini anlatır mahiyette hem de onun filozoflara karşı tavrını ortaya koymuştur diyebiliriz.

Gazâli'de din-felsefe ilişkisi daha çok o'nun düşünce hayatının ikinci döneminde yer alır. İlk dönemi Mu'tezile-Eş'ari çatışması, son dönem ise İbn Rüşd'ün kendisine yaptığı “*Tehâfüt*” eleştirisiidir.

Uzun yıllar hakikat arayışı içerisinde olan Gazâli için yukarıda da değindiğimiz gibi bilgi önemli bir meseledir. O, sırasıyla kelamcı, batini, filozofların yolunu tecrübe ettikten sonra akla dayanan bilginin hakikate ulaştırmada yetersiz olduğu görüşünü savunmuştur. Bu hususta “Bizi doğruya götürecek, hakikate ulaştıracak felsefenin ve aklın üstünde bir bilgi olması gerektiğinden¹³⁷ söz etmektedir. Bu tür bir bilgi ise şüpheden uzak, iç huzura erme ile ulaşılabilecek, ancak ahlak yolu ile elde edilebilecek bir bilgidir. İşte tüm bu fikirleri Gazâli'yi tasavvufa hazırlamış, kendisini uzun yıllar tasavvuf yoluna adanmıştır.

Gazâli filozofların felsefi ilahiyattaki görüşlerini kabul etmiyor, bu hususta onları eleştirilere tabii tutup, onları yirmi meselede eleştirdiği “*Tehâfütü'l-felâsife*” eserini kaleme almıştır. O, yirmi meselenin üçünde filozofları Allah'ın inkâra varan

¹³⁵ Atabey, *Gazâli'de Din-Felsefe İlişkisi*, 2018, 360.

¹³⁶ Ömer Mahir Alper, “Gazzali'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı? , *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (Nisan 2012), 88-107.

¹³⁷ Atabey, *Gazâli'de Din-Felsefe İlişkisi*, 362.

düşünceleri nedeni ile tekfir etmiştir. Gazâli'nin yazdığı bu eser din-felsefe ilişkisinde önemli bir yer tutmaktadır.

2.6.3. Filozoflara Eleştirisi

Gazâli kelimeden sonra felsefe ile ilgilenince filozofları İslam düşünce tarihi için de büyük öneme sahip olan ciddi eleştiriyeye tabii tutmuştur.

“Bir ilimde, o sahada ki en âlim kimsenin seviyesine gelip de onu aşacak derece de vakıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttali olamaz”¹³⁸ diyen Gazâli önce felsefeyi ve filozofları anlamak için ciddi çaba göstermiştir. Felsefeye yıllarını veren¹³⁹ Gazâli bunun üzerine “*Mekasıdu'l Felâsife*” (filozofların maksatları) eserinde felsefeyi özetlemiştir. Ancak İslam dünyası için daha da önemli olan olay, Gazâli'yi İslam düşünce dünyası için bu denli önemli kılan O'nun filozoflara yönelttiği eleştirilerdir. O bu eleştirileri “*Tehâfütü'l Felâsife*” eseri ile yapmıştır.

Gazâli, bu eserinde genel olarak 20 mesele de filozofları hatalı bulduğu görüşlerini belirtip, onlara cevaplar yöneltmiştir. Bu 20 meselenin 16'sı ilahiyatla 4'ü tabiiyatla ilgili meselelerdir. Ayrıca bu yirmi meseleden on yedisinde bidate düşmüşler, ancak üç mesele vardır ki Gazâli bunlar ile filozofların küfre düştüğünü söylemiştir. Bu üç mesele:

1. Âlemin Kıdemiliği
2. Haşrın Ruhâniliği
3. Allah'ın Cüz'ileri bilmediği'dir.

Gazâli “*Tehâfüt*”te filozofları eleştirirken sadece bir mezheple sınırlı kalmamış, bazen Vakfıyye'nin yolunu benimseyerek filozofları eleştiriye tabii tutmuştur. Gazâli'nin eleştirileri hem kendi döneminde hem de daha sonraki zamanlar da çok derin etkileri olmuştur. Hâlen çeşitli âlimlerin üzerinde çalışma yaptığı konular olması da eleştirilerinin güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

¹³⁸ Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 78.

¹³⁹ Gazâli, *El-Minkız Mine'd-Dalal*, 32.

2.6.4. Batıya Olan Etkisi

Gazâli'nin etkisi İslam dünyası ile sınırlı kalmamış gerek Doğuda ki gerekse Batıda ki Hıristiyan ve Yahudi dünyalarına kadar ulaşmış ve onların düşünce tarihleri üzerinde derin izler bırakmıştır.

O'nun eserleri Latince ve birçok dile çevrilerek etki alanını genişletmiştir. Eserlerinin tercüme edilerek Batı'yı etkilemesi bir doğrudan etkilenme olduğu gibi bir de dolaylı etkilenme söz konusudur ki bu da Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinin eserlerinden alıntı yaparak kendi eserlerinde yer vermesidir. Bunun bir örneği "Ebu Ferec diye tanınan Bor Habraeus Gazâli'nin ihyasından birçok bölümü kopya ederek "*Ethison ve Kitab el-Hamame*" kitaplarında kullandığını belirtmiştir."¹⁴⁰

Gerek Gazâli'nin eserlerini okumak suretiyle ondan doğrudan etkilenen, gerekse dolaylı yollarla Gazâli'nin görüşlerini benimseyen düşünürlerin sayısı az değildir. İbn-i Meymun, Descartes, Spinoza.... Ve birçok isim Gazâli'den etkilemişlerdir.

Burada ise birkaç düşünürün Gazâli'den etkilenme nedenlerini zikredebiliriz:

1. Pascal, Gazâli'nin tesirinde kaldığı düşünülen Batılı Hıristiyan bir düşünürdür. Pascal, sevginin önemine vurgu yapıp hakikate ancak sevgi yoluyla ulaşılacağına işaret etmiştir. Gazâli de *İhyâ ve Kimyâ-i saâdet*'te sevgiden bahsederken Allah dostlarının ve Sûfilerin yolunun sevgi yolu olduğunu ve hakikatin de ancak sevgiyle elde edilebileceğini söyler.¹⁴¹ Gazâli'nin "kalp gözü" teorisi ve "bahse girme metodu" ile Allah'ın varlığını ispat etme görüşünden etkilenmiş hatta bu metod Batıda "Pari de Pascal" olarak bilinir.
2. Descartes İnsanın varlığından emin olmasını sadece Allah'ın varlığına bağlı kılar. O, düşünen bir varlığın olması, Tanrı'nın varlığını zorunlu kılar¹⁴² diyerek bunu kaçınılmaz bir sonuç olarak görmüştür.

¹⁴⁰ Orman, *Gazâli Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*, 126.

¹⁴¹ Merdan Güneş, "*Gazâli'nin Batıya Olan Etkisi*", Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Eylül 2012), 74-75.

¹⁴² Merdan Güneş, "*Gazâli'nin Batıya Olan Etkisi*", 72.

Descartes'in metodik şüphe konusunda Gazâli'den etkilenmiş durmaktadır. Çünkü o da Gazâli gibi hakikat diye tanıdığı şeyler hakkında şüpheye düşmüştür.¹⁴³ Elde edilen bilgileri ve bu bilgilerin mesnetlerini köklü bir imtihandan geçirme eğilimi her iki mütefekkirin de ortak noktası olmuştur.¹⁴⁴

3. Montaigne Gazâli'den etkilenen bir başka düşünürdür. Buna her iki düşünürün de insanların baba ya da atalarından tevarüs etikleri inanç ve düşünceleri körü körüne taklit etmekten duydukları rahatsızlık¹⁴⁵ örnek olarak verilebilir.
4. Clarke, Leibniz ile yürüttüğü tartışmalarda Gazâlici bir yöntem belirlemiştir.
5. Raymond Martinis, Pugio Fidei ve Esplanatio Symbili adlı eserlerini Gazâli'den seçtiği parçalarla oluşturmuştur.
6. Alexandre de Halles, Polgnard adlı eserinde Gazâli'den etkilenmiştir.
7. Gullame d'Auvergne De Anima adlı eserinde ismini zikretmek suretiyle Gazâli'nin akıl konusundaki düşüncelerinden istifade etmiştir.

Gazâli'nin eserlerinin farklı dillere çevrilerek Batı'yı etkilemiş olmasının, Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinin kendi eserlerinde Gazâli'nin eserlerinden de alıntı yapmalarının yanı sıra Gazâli'nin yöntemi de yine Batı'lı filozoflara ışık tutmuştur. Batı'lı filozoflar sebeplilik konusunda Gazâli'nin nedenselliğinden ilham almışlardır. Demek ki Gazâli, doğrudan veya dolaylı olarak Batı'yı etkilemiş, onlar üzerinde geniş ve derin bir iz bırakmıştır.

2.7. Hocaîade'nin Hayatı ve Eserleri (893/1488)

Muhtemelen 838/1434 yılı dolaylarında Bursa'da doğdu. Babası şehrin büyük servet sahibi tacirlerinden Yusuf Efendidir. O dönemde ticaretle uğraşanlar

¹⁴³ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazâli ve Şüphecilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Halk Kitabevi Yayınları, 1964), 104.

¹⁴⁴ Merdan Güneş, "Gazâli'nin Batıya Olan Etkisi", 73.

¹⁴⁵ Merdan Güneş, *Gazâli'nin Batıya Olan Etkisi*, 71.

“hoca” ünvanıyla anıldığından Muslihuddîn Efendi “Hocazâde” lakabıyla meşhur olmuştur.¹⁴⁶

Geleneksel aile modeli içerisinde doğup büyüyen Hocazâde'nin hayatı insanlara örneklik teşkil edecek niteliktedir. Hocazâde'nin tam adı, Hocazâde Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Salih el Bursevîdir. Bursalı bir tüccarın oğludur.¹⁴⁷

Hocazâde'nin hayatına baktığımızda, refah ve bolluk içerisinde yaşamı ilim elde etme uğruna elinin tersiyle itmiş olduğunu ve gerçek hedefinin peşinden –ilim öğrenmek- gittiğini görmekteyiz. Elbette ki bu yol kolay olmayıp sıkıntı ve güçlüklerle dolu bir yoldur. Ancak o, bu dünyadaki refah, bolluğun, geçici, asıl gerçek değerlerin ilim ile veya ilim öğrenmeyle olduğunu düşünerek bu yola baş koymuştur.

“Biyografisinde de görüleceği üzere Hocazâde'yi bu uğurda başarılı kılan, birincisi kendisi ile ilgili, ikincisi de kendisi dışında olan iki hususun varlığıdır. Kendisiyle ilgili olan, Allah vergisi zekâsı, muhakeme gücü ve ilim yolundaki samimi çabası, azmi ve kararlılığıdır. Kendisi dışındaki avantajı ise *marifet iltifata tabidir, müştereksiz meta zayidir* fehvasınca ilminin değer bulduğu bir dönemde yaşamış olmasıdır. Dolayısıyla ilminin semeresini ve bereketini görmüştür.¹⁴⁸

Hocazâde'nin hayatı ile ilgili en çok üzerinde durulan husus Fatih Sultan Mehmet zamanında düzenlenen bir anlamda yarışma sayılabilecek Tehâfüt hakkında Ali Tusî ile katıldığı Tehâfüt müzakeresinde göstermiş olduğu üstün başarı olmuştur. Hocazâde “*Kitabu't-Tehâfüt*” eserini bu müzakere sonucu kaleme almıştır. O'na ikinci bir talep ikinci Beyazıt'tan gelmiştir. Beyazıt'ın isteği üzerine “mevakıf” kitabına haşiye yazmıştır.¹⁴⁹

Hocazâde eserlerini niçin yazdığının gerekçesini yine eserlerinde şu şekilde açıklamıştır.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Saffet Köse, “Bursa'nın Hocazâde'si-Hayati ve İlmî Kişiliği”, Selçuk Uluslararası Hocazâde Sempozyumu ed. Tevfik Yücedoğru vd. (Bursa, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011), /103.

¹⁴⁷ Ömer Faruk Erdoğan, *Hocazâde'nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8.

¹⁴⁸ Köse, “Bursa'nın Hocazâde'si-Hayati ve İlmî Kişiliği”, 101.

¹⁴⁹ Erdoğan, *Hocazâde'nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, 9.

¹⁵⁰ Erdoğan, *Hocazâde'nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, 10-11.

“İnsan gücünün eriştiği hususların en kerimi mebdde meat ve ikisi arasında mevcut olan şeylerin öğrenilmesidir.¹⁵¹ Çünkü insanın düşünce biçimi, yaşadığı çevrenin kültürü veya başka bir nedenden dolayı insanlar bu meseleler üzerinde tek bir fikirde iştirak etmemişlerdir. Çünkü akıl-vehim, hak-batıl ile karışmaktadır. “Bu hususta şeriata uygun kimseler kurtulmuş, uymayanlar sapıtmıştır. Şeriata karşı gelenler arasında hikmet ve felsefeye bağlanan bir grup vardır.¹⁵² Felsefe ilmiyle uğraşan bu grupta mantık ilmi ve akıl ön planda olduğundan vehim işleri karıştırmaz.

Hocazâde bu gruba (felsefe ilmi ile uğraşan) ve fikirlerine karşı çıkan ve bu yönde eğilim gösteren kişilerden bahsederek bir nevi “*tehâfüt*” eserinin ortaya çıkışı ve kendisinin de nasıl bu adda bir eser yazdığını açıklamıştır. “.. Sonra din uluları kelam ilmini tesis ederek bid’at ve delalet ehline, bilhassa felsefecilere fazlasıyla cevap vererek İslam akidelerini kurmuşlar ve kitaplar yazmışlardır. Bu eserler arasında Gazâli “*Tehâfütü’l-Felâsife*” adında çürütülmez bir risale meydana getirmiş ve onda felsefecilerin akidelerinin butlanının çelişmelerini göstermiştir.”¹⁵³ Hocazâde bu süreçlerden sonra kendisinin *tehâfüt* yazma amacını şu şekilde açıklamıştır: “Sonra ben hükümdar tarafından bu kitaplara benzer bir kitap telifine memur edildim. İnsaflılar bu hususta düşmüş olduğumuz hataları mazur görecekleridir zira kendimi hatadan âlim farz etmiyorum. Eğer söz esnasında Gazâli’ye ait ihmallere işaret etmek mevkiinde bulunursam bu onu küçültmek için değil-çünkü onun irşadından faydalanmış olduğumu itiraf ettiğim halde bunu nasıl yapabilirim?- sadece neyi kabul, neyi reddettiğimi göstermek içindir.”¹⁵⁴

Anlaşılabacağı üzere Hocazâde Fatih’in isteği üzerine Osmanlı da felsefenin yeniden canlanmasında etkili olmuştur. Yaşadığı süreç içerisinde o’nun fikirleri ve eserleri felsefenin canlanmasında ve felsefi problemlerin Gazâli’den sonra yeniden gündeme gelmesinde etkisini göstermiştir. Felsefi hareketliliğin oluşmasında etkili olan düşünür, bu problemlere kendine özgü çözümler de üretmiştir.

¹⁵¹ Erdoğan, *Hocazâde’nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, 10.

¹⁵² Erdoğan, *Hocazâde’nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, 10.

¹⁵³ Erdoğan, *Hocazâde’nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*, 10-11.

¹⁵⁴ Hocazâde, *Tehâfütü’l Felâsife* (Mısır, 1302) 5-10.

Hocazâde kadılık, kazaskerlik, müftülük, sultan öğretmenliği makamlarında bulunmuş olsa da bunlar içinden en çok Bursa'da iken Sultaniye medresesinde ki tedris hayatıyla iftihar ettiği kaydedilmiştir.¹⁵⁵

2.7.1. Eserleri

- 1- Tehâfütü'l-Felâsife
- 2- Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâzâde: Mevalazade'nin Hikme eserinin şerhidir.
- 3- Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkîf li-Seyyid Şerif el-Cürcânî: Şerif Cürçani'nin Mevakîf eserinin şerhidir.
- 4- Hâşiye alâ Şerhi't-Tavâli li'l-İsfahânî: Tavâli eserinin şerhi mahiyetindedir.
- 5- Risâle fi'l-Î'tirâz alâ Delîlî İsbâtî Vücüdiyyeti'l-Bârî
- 6- Risâle fi't-Tevhid: Tenkid özelliği taşıyan bir eserdir.
- 7- Risâle fi Bahsi'l-İlle ve'lMa'lûl
- 8- Risâle fi enne Kelâmullâh Kadîm
- 9- El-Cezru'l- Esam
- 10- Şerhu'l-İzzî fi't-Tasrîf
- 11- Haşiye alâ Şerhi Telhîsi'l-Miftâh
- 12- Mukkaddimât Seb' fi Mârifeti Kavsi Kuzah

2.8. Hocazâde'nin Din-Felsefe Görüşü

Derin ilmi bilgisi ve yaşantısı ile insanların takdirini kazanmış olan Hocazâde uzun yıllar hakikati aramak uğruna ilim ile ilgilenmiştir.

İslam düşüncelerinde din ile felsefe arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışanlar; dinden felsefeye doğru olmak üzere kelimciler, felsefeden dine doğru ise filozoflardır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde bu araştırma alanları konularının

¹⁵⁵

Ahmet Kâmil Cihan, "Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocazâde" Erciyes Üniversitesi Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (Ekim 2011), 80.

benzerliği itibariyle kelim ve felsefenin irtibat noktalarını belirlemiş ve özellikle “*Tehâfüt*” kitapları, din ve felsefe arasındaki bu irtibatı sağlamıştır.¹⁵⁶

Gazâli’den sonra bir gelenek haline gelen Tehâfütlerin esasını Allah-İnsan-Varlık meselelerinde gerçeğe akıl ile mi, vahiy ile mi? Ulaşılabacağı oluşturmuştur. Bu durum ise “*Tehâfüt*” yazan kimseleri akıl-vahiy, akıl-iman meselelerinden din-felsefe ilişkisine götürmüştür.

Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet’in isteği üzerine “*Tehâfüt*” eseri kaleme alan Hocasâde’nin din-felsefe ilişkisine baktığımızda içerik ve kapsam olarak Gazâli ile çok benzerlik göstermektedir. Düşünür Gazâli gibi “*Tehâfüt*”te yer alan meseleleri tek tek ele alıp, filozofları ispat ettikleri konularda yetersiz bulmuştur. Bu durum Hocasâde’nin filozofları eleştirmesine yol açmıştır. Ancak bu husus aynı Gazâli’de olduğu gibi Hocasâde de sanki akli ötekileştirdiği mânâsına gelmemektedir. Onlar, akıl-vahiy ilişkisinde sadece bir alanı öncelememişlerdir. Zira dini anlamak için de akla ihtiyaç olduğu göz ardı edilemez bir gerçekliktir.

Bu hususta tehâfütlerin din-felsefe ilişkisinde konumunu göz önünde bulundurduğumuzda Gazâli de olduğu gibi Hocasâde’nin de din felsefe anlayışını eseri olan *Tehâfütü’l Felâsife*’den anlayabiliriz.

Derin ilmi bilgisiyle yaşadığı dönem de adından sıkça bahsettiren Hocasâde’nin ilmi bilgisini onun hakkında söylenen birkaç söz ile pekiştirmek istedik:

1. Hocasâde’nin hocası Hızır b. Celâl: Zor bir meseleyle karşılaştığında Hocasâdeyi kast ederek “Akli selim’e danışırım”¹⁵⁷ demiştir.
2. Fatih Sultan Mehmet, Ali Kuşçu’ya “Hocasâdeyi nasıl buldunuz? Sorusu üzerine Ali Kuşçu: “Acem ve Rum da benzeri yoktur.”¹⁵⁸ diye cevap vermiştir.
3. Fatih Sultan Mehmet: Ali kuşçunun cevabı üzerine “Asırlar arasında da benzeri yoktur.”¹⁵⁹ diye eklemiştir.

¹⁵⁶ Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlı’da Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”, 282.

¹⁵⁷ Luay Hatem Yağob, *Hocasâde’nin Kitabı’ t Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 12.

¹⁵⁸ Yağob, *Hocasâde’nin Kitabı’ t Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 12.

4. Mustafa ed-Devani Hocasâde'nin Tahafüt eserini okuduktan sonra şöyle demiştir: “Allah ondan razı olsun, bu konuda kitap yazmayı düşünüyordum: ancak bu kitabı görmeden önce yazsaydım, rezil olurdu.”¹⁶⁰
5. Taşköprüzâde şöyle demiştir: “İlmiyle âmil âlim, mükemmel fazıldır. Allah'ın nuru ve emanetin en âlâsı onun mekânı olsun.”¹⁶¹
6. Kâtip Çelebi: “Büyük fazıl, Din Muslihi”¹⁶²

2.9. Hocasâde'nin Tehâfüt'ül-Felâsife

Fatih Sultan Mehmet'in akli ve felsefi ilimlere karşı olan ilgisi ve merakı sebebiyle, bu ilimleri teşvik eder nitelikte tavır sergilediğinin bir kanıtı olarak da değerlendirebileceğimiz Tehâfüt yazdırma isteği, “fikri atmosferdeki dinamizmin yeniden sağlanması”¹⁶³ amacını gütmektedir.

Fatih Sultan Mehmet, Gazâli'nin filozofları eleştirdiği “*Tehâfütü'l-Felâsife*”deki sorunların yeniden tartışılması amacıyla gerek Alâeddin Ali el-Tusi'yi (Ö.887/1482) gerekse Bursalı Hocasâde Mustafa Muslihiddin'i (893/1488) görevlendirmiştir. Fatih buyruğunda Gazâli'nin “*Tehâfüt*”ü biçiminde bir eser yazıp İmamlar ve hekimler arasındaki görüşleri karşılaştırsınlar, irdelesinler istemiştir. Buyruğun gereği olarak Ali Tusi, “*Kitabu'z-Zuhur*” ve Hocasâde, “*Tehâfüt'ül Felâsife*”¹⁶⁴ adlı birer eser kaleme almışlardır.

Hocasâde “*Tehâfüt'ül Felâsife*” eserini yazmada ki amacını “hak ehlin vaaz etmek, hata edenlere hatalarını göstermek”¹⁶⁵ olması hem İslami düşünce içerisinde hem de tehâfüt geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Daha önce Gazâli'nin filozofları eleştirmesi ve bu yönde bir eser kâleme alması Gazâli ile filozoflar arasında bir zıtlığa yol açmıştır. Hocasâde'nin de aynı amaçla “*Tehâfüt*” eseri kaleme alması onun Gazâli taraftarı olduğunu göstermemektedir. Çünkü Hocasâde

¹⁵⁹ Yağoob, *Hocasâde'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 12.

¹⁶⁰ Yağoob, *Hocasâde'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 12.

¹⁶¹ Yağoob, *Hocasâde'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 12.

¹⁶² Yağoob, *Hocasâde'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 12.

¹⁶³ S. Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 261-262.

¹⁶⁴ Yıldırım, “Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, 115.

¹⁶⁵ Yıldırım, “Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, 125.

“eserini ortaya koyarken tarafgir olmaktan olabildiğince kaçınmaya çalışmış yeri geldiğinde filozofların tarafını tutmuş, yeri geldiğinde ise hem Gazâli’yi hem de filozofları eleştirmiştir.”¹⁶⁶

Bu yönüyle Hocasâde ne Gazâli’yi ne de filozofları eleştirmekten geri durmamıştır. Yaşadığı dönem içerisinde bir takım ön yargıları yıkmış ve İslami düşünceye yeni bir ivme kazandırmıştır diyebiliriz.

Eserini ise şekil olarak yirmi iki bölümde incelemiştir. Gazâliden farklı olarak problemleri kendine has başlıklandırma altında inceleyerek yeni bir temellendirme yapmıştır. Onun Gazâli’den farklı olarak birinci mesele “Tanrı’nın Özü Gereği Mûcib Olduğu Hakkındaki Filozofların İddialarının Çürütmesi Üzerine”, dördüncü mesele Filozofların, Hakiki Bir’den Ancak Bir Şey Çıkabileceğine Dair Sözlerinin Çürütülmesi Üzerine” meselelerini ayrı başlık altında incelemiş ve sekizinci mesele olarak da “Filozofların Bir Şeyim Hem Faili Hem Kabul Edeni Olabildiğine Dair Sözlerinin Çürütülmesi Üzerine” meselesi Hocasâde de yer almamaktadır.

¹⁶⁶

Yıldırım, “Tehâfütlerin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, 125.

III. BÖLÜM

DİN-FELSEFE BAĞLAMINDA GAZÂLÎ VE HOCAZÂDE’NİN KARŞILAŞTIRMALI OLARAK TEHÂFÜTLERİ

3.1. Allah’ın Zatı ve Sıfatları ile İlgili Meseleler

3.1.1. Allah’ın Bilgisi Meselesi

Meşşâî filozoflara göre Tanrı, her varlığın ilkesidir ve zatı sebebiyle ilkesi olduğu şeyleri akleder. O, tam olan varlıkların bizatihi kendilerinin, oluşa ve bozuluşa konu olan varlıkların ise öncelikle türlerinin ve onların aracılığıyla da fertlerinin ilkesidir. Tanrı, değişenleri değişmeleriyle, değişmeleri açısından bilmesi mümkün değildir; bu zorunlu varlığın zatında değişme meydana getirir. Zorunlu varlık tümel olan yönden her şeyi akledebilir. Bununla birlikte tikel olan hiçbir şey de ondan gizli kalmaz.¹⁶⁷ Tanrı sebepleri, sebeplerin yol açtığı şeyleri ve sonuçları bilir. O’nun şunu bilip bunu bilmemesi mümkün değildir. O, tikel şeyleri tümel olması açısından, yani kendileri için sıfat olmaları bakımından idrak eder.¹⁶⁸

Meşşâî filozoflara göre Tanrı’nın bilgisi ve âlimliği ona sonradan eklenen zait bir sıfat değil, kendi zatındandır. “O, fazileti bilmek için kendi zatının dışında bulunan, kendisinden yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinenliği (malum) için de kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilmemek için kendi cevheriyle yeterlidir.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ İbn Sinâ, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 247.

¹⁶⁸ İbn Sinâ, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 240.

¹⁶⁹ Gürbüz Deniz, “Farabi’nin Felsefi Sistemde Tanrı’nın Bilgisi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/47 (Ekim 2008), 95.

Filozofların mezhebine göre, Onlar Allah'ın kendi zatını ve kendisinden başkasını bildiği görüşündedirler. Ancak onlar Allah'ın cüz'ileri bilmediği yani cüz'ileri külli tarzda bildiğini savunurlar. Ancak Gazâli onları bu konuda sıkıştırmış ve filozofların aslında Allah'ın ne kendi zatını ne de kendisinden başkasını bilmediğini söyleyerek delilleri çürütmeye çalışmıştır.

Filozoflar Allah'ın kendi zatını ve kendisinden başkasını bildiğini şu deliler ile savunmuştur.¹⁷⁰

1. Eğer Allah kendi zatını ve kendinden başkasını bilmese ölü olur ki onun ölü olması düşünülemez.
2. O, hayat sahibi olması dolayısıyla diğer her şeyden daha şerefli. Hayat sahibi olan ise kendi zatını bilir.
3. İlk/Allah mevcuttur ve madde de değildir. Yani o, mahza akıldır. Makulatin tamamı ona keşf olunmuştur. Yani Allah kendisi dışındaki her şeyi bilmektedir.
4. Âlem Allah'ın fiilidir. Ve onun sayesinde meydana gelmiştir. Ancak buna ezelden beri vakıftır. Âlemi sonradan meydana getirmemesi, onun Allah'ın fiili olduğu gerçeğini değiştirmez. Onun kendi fiilini bilmesi ise tabiidir.

Filozoflar bu dört delil ile Allah'ın hem kendi zatını hem de kendisi dışındakileri bilir görüşünü temellendirmişlerdir.

Filozoflar Allah'ın bütün her şeyi bilir ancak cüz'i olarak değil bir nevi külli olarak bilir görüşleri meşhur "Allah cüz'ileri bilmez küllileri bilir" görüşüdür. Onlar Allah'ın cüz'ileri bilmesini zaman kapsamına girdiğinden onda bir değişiklik meydana getirir. Şeklindeki görüşlerinden dolayı O'nun cüzleri de külli tarzda bildiğini savunmuşlardır.

Onlar bu görüşlerini desteklemek için güneş tutulması örneğini vermişlerdir.

Şöyle ki:¹⁷¹

¹⁷⁰ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife* çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 192-197.

¹⁷¹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 203-204.

1. Tutulmadan önce
2. Tutulduğu an
3. Tutulduktan sonra

Bu üç durum değiştiğinden Allah'ın bu şekilde cüz'i olarak bilmesi, onun ilminde bir değişiklik olduğunu gösterir ki bu muhaldir. O'nun ilminde bir değişiklik olması söz konusu değildir.

Meşşâî filozofların bu görüşlerinden Tanrı'nın bilmek için kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, eğer duysaydı bu onun başkası dolayısıyla bildiğini ve Tanrı'nın başkasına ihtiyaç duyduğunu gösterir ki bu her yönüyle kemal olan Tanrı için aciziyet olur.

İbn Sinâ'ya göre Allah'ın şunu bilip bunu bilmemesi mümkün değildir. O tikel şeyleri tümel olmaları açısından, yani kendileri için sıfat olmaları bakımından idrak eder.¹⁷²

Sadece Tanrı, bizim gibi bilmez. Bilmek için zamana, mekâna veya başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Bu ise onun bilmediği ya da cüz'ileri bilmediği anlamı taşımamaktadır. Çünkü o, "hem bilir hem bilinir hem de bilgidir."¹⁷³

Gazâli filozofların Allah'ın kendi zatını ve kendisinden başka her şeyi bildiğini söylemelerinden ötürü onların bu görüşlerini çürütmek istemiştir. Çünkü onların mezhebine göre Allah'ın kendini ve kendisi dışındakileri bilmesi mümkün değildir.

Gazâli, Allah her şeyi yaratandır. Dolayısıyla onun dışında ki her şey ondan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onun dışında ki her şey ondan meydana gelmiştir. Allah'ın sonradan meydana getirmesi onun irade ve kudret sahibi olduğunu gösterir. İrade irade eden ise hem kendi zatını hem kendisi dışındakileri bilmesi son derece makuldür.

Ancak filozoflar Âlem'in ondan zorunlu olarak meydana geldiğini ve sonradan yaratmayı inkâr ettikleri için Allah'ın kendi zatını ve dışındaki her şeyi bilmemesi gerekir. Çünkü Allah irade ile yaratmamıştır, "zorunlu" meydana

¹⁷² İbn Sinâ *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 240.

¹⁷³ Deniz, "Farabi'nin Felsefi Sistemde Tanrı'nın Bilgisi", 96.

gelmiştir. Böyle olan Allah'ın bilmemesi de son derece doğaldır. Filozoflar böyle söylemeyip onun kendisi ve kendisi dışındakileri bilmediğini söylemişler ve delil olarak “kendini bilmeyen ölüdür.” Allah'ın ölü olması söz konusu değildir ve diri olan ölüden daha şereflidir demelerini Gazâli, Allah'ın zatını bildiği delili için geçersiz bulmuştur. Çünkü illetli illetten daha şerefli olabilir. Bunda herhangi bir sakınca yoktur.

Gazâli filozoflar “Allah'ın âlemi irade ile değil, zorunlu olarak yarattı.” Görüşünden yola çıkarak köşeye sıkıştırmış, irade ile yaratmasının meydana gelen hadiseleri bilmemesi gerekir. Çünkü “irade” yoktur. Bu sebeple Allah'ın filozofların mezhebine göre kendisinden başkasını bilmemesi gerekir¹⁷⁴ görüşü ile onların delilini çürütmüştür.

Allah'ın cüz'ileri bilmediği hususunda ise Gazâli Allah'ın evrende var olan her şeyi bildiği, hiçbir şeyin onun bilgisi dışında gerçekleşmediğini söyleyerek filozofları bu görüşünden ötürü tekfir etmiştir. Allah'ın cüz'ileri bilmesi onun zatında bir değişiklik meydana getirmez. Örneğin sağındaki bir kişinin soluna geçmesi ve kişinin bunu bilmesi o'nun zatında meydana gelen bir değişim değildir. Güneş tutulmasında da aynı husus geçerlidir. Allah güneş tutulmadan önce onu bir ilimle bilir. Bu ilim, tutulma meydana gelmeden önce onun olacağına dair bir ilimdir. Hem meydana gelme anında hem de geldikten sonra bitmiş olan ilmiyle aynıdır. Bu farklılıklar izafetten dolayı olup O'nun zatında bir değişim meydana getirmez.¹⁷⁵

Allah'ın zatını, gayrını bildiği ancak cüz'ileri bilmediği hususunda Hocaîade'nin filozoflara cevabı şöyledir:¹⁷⁶

1. Allah'ın zatını bilmesi hususunda Hocaîade filozofların delillerinin yakîni ve külli değeri haiz olmadığı görüşü ile ayrı bir kendine özgü delil göstermeyip, filozofların delillerini yetersiz bulmaktadır.
2. Filozofların “zatiyla kâim olan Allah zatını bilir: O'nun zatını bilmesi zat gayrın illeti olduğundan gayrı bilmesini gerektirir” görüşlerine Hocaîade

¹⁷⁴ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 199.

¹⁷⁵ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 208.

¹⁷⁶ Hocaîade, *Tehâfütü'l Felâsife*, 41-50; Ayrıca Bknz. Muhammed Caner Ilgaroglu, “Allah'ın Cüz'ileri (tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazâli ve Hocaîade'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Araştırma Dergisi* 8/1 (Ocak 2019), 966.

“illeti bilmek malulü bilmeyi gerektirmez” görüşü ile onların delilini yetersiz bulmuştur.

3. Allah’ın bilgisi meselesinde en kapsamlı olanı ayrıca Gazâli’nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olan Allah’ın cüz’ileri bilmediği probleminde Hocasâde bir taraftan Gazâli’yi filozofları yanlış anlamakla eleştirirken- çünkü bu meselede filozoflar Allah’ın Cüz’ileri bilmediğini değil, külli tarzda bildiğini söylemişlerdir- diğer taraftan hukemanın delillerini de yetersiz bulmaktadır. Filozofların ilmin yalnızca cismani alet ile idrak edilebileceği delillerine yönelik bunu zorunlu görmemektedir.
4. Zaman içerisinde gerçekleşen hadiselerin Allah’ta bir tağayyur/değişimi meydana getireceğinden Allah cüz’ileri bilmez görüşüne Hocasâde ilim malumun eşit bir sureti olması imkânsızdır. Çünkü tek bir sıfatın, malumun çeşitli ve çok sayıda olmaSinâ bağlı olarak birçok eklemeleri/nispetleri ve çok sayıda bağlantıları vardır. Sıfat malumun değişmesi ile değişmez. Malumun değişmesi sıfat değişmeksizin sadece izafetlerin/eklemelerin değişmesi gerekli kılar. Görüşü ile Allah’ın ilminin insanlarınki gibi geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ayrılmadığı ezelden ebede her hadisenin ancak ilminde olduğu kanaatindedir.

Kısaca Hocasâde Allah’ın cüz’ileri bilmediği, eğer bilse bu onda bir değişimi gerektirir düşüncelerinden dolayı filozofları eleştirmiş olsa bile bu mesele de O’nun asıl eleştirisi Gazâliye’dir. Gazâli’nin filozoflardan aktardığına göre Allah, Zeyd isimli kişinin Müslüman veya küfrünü fiil olup sonradan meydana geldiği için bilmez. Ancak Hocasâde filozofların görüşlerinden bu sonucun çıkamadığı görüşü ile Gazâli’nin bu meselede filozofları yanlış analdığını söylemiştir. Nitekim Allah, ezelden ebede kadar bütün tümel ve tikel varlıklar için malumdurlar. Her biri Allah’ın bilgisinde oldu, oluyor, olacak şeklinde değil, vakitlerde mahalle yer bırakmayacak şekilde Allah tarafından bizzat malumdurlar.¹⁷⁷ Allah’ın bilgisi meselesinde Hocasâde, yeryüzündeki hiçbir şeyin Allah’ın bilgisi dışında olmadığı görüşü ile Gazâli ile uyumludur.

¹⁷⁷ Çetinkaya, *Fatih’in Filozof Hocası Hocasâde*, 338.

3.1.2. Allah'ın Sıfatları Meselesi

Sıfatlar meselesi, İslam düşüncesinde çokça tartışılan bir konudur. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, Âlem ile ilişkisi, insanlarla ilişkisi üzerine İslam düşüncesinde birçok fikir öne sürülmüştür. Öne sürülen bu fikirlerin birbirinden farklı olması farklılaşma da farklı ilmi ekollerin oluşmasında belirleyici bir unsur olmuştur.

Öne çıkan bu farklılaşma neticesinde ortaya çıkan gruplar müteşabih ayetlerin yorumunda da farklılaşmışlardır. Bir grup ayetleri zahiri anlamına göre yorumlayıp Allah'ın eli, ayağı, yüzü olduğunu kabul etmiş ve tecsim yoluna gitmişlerdir. Başka bir grup Allah'ta ses, harf gibi sıfatlar isnad edip teşbih yoluna gitmişlerdir. Başka bir grup ise bunları reddederek sıfatları olduğu gibi kabul etmenin gerektiği savunur ki bu selefın yoludur.

Ortaya çıkan akımlardan Mu`tezile; Allah'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi bunların üzerindeki manevi sıfatları reddettiğini söyler. Çünkü mutezileye göre bu sıfatların kabulü, Allah'ın çokluğunu gerektirir.¹⁷⁸

Filozoflar Allah'a sıfat isnad etmenin muhal olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü ona ilim, irade gibi sıfat isnad etmek onda çokluk meydana getirir. Çünkü sıfatlar zata ilave olarak ortaya çıkarlar. Vacibu'l-vücutun zatına ilave olarak ortaya çıkan onda çokluk meydana getirir. Örneğin O, bizatihi akıl, akleden ve akledilendir.¹⁷⁹

Sıfatlar hususunda filozoflar görüşlerini desteklemek için görüşlerini iki delil ile sunduk.¹⁸⁰

1. Sıfat-ı mevsuftan hiçbirini ya biri diğerine muhtaç ya biri diğerine muhtaç değil veya biri muhtaç olduğu halde diğeri değil. Eğer ikisi de muhtaç ise vacibu'l-vücut olamazlar, ikisi de muhtaç değil ise ikiside vacibu'l-vücut olurlar ki bunlar muhaldir. Biri muhtaç olduğu halde diğeri değil ide, muhtaç olan

¹⁷⁸ Özkan, *Tehâfütü'l Felâsife'de Allah'ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 2.

¹⁷⁹ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 243.

¹⁸⁰ İbn Sinâ, *Kitabu'ş-Şifa* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 88-93.

illetli, muhtaç olunan iletir ki bu Allah'ın zatının sebebe bağlanması anlamına gelir.

2. Sıfatlar zatın mahiyetine dahil olamaz. Bu vacibu'l-vücut olan Allah için de böyledir. Sıfatlar arızidir. Sıfatların zata ilave olması, onun illeti olması mânâsına gelir ki vacibu'l-vücut illeti olmayandır.

Filozofların sıfatlar hususunda genel kabüllerine yer vermişken “*Tehâfüt*”ün de muhatabı olan Farabai ve İbn Sinâ'nın Allah'ın sıfatları görüşlerine ayrıca değinmemin de önemli olduğu da açıktır. Burada Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sıfatlar konusunda ayrıca görüşlerine yer verdik.

3.1.2.1. Fârâbî'ye Göre Allah'ın Sıfatları

Ontolojik olarak “Tanrı vardır.” Önermesini kabul ettikten sonra Tanrı'nın ne'liği, niteliği, sıfatları önemli sorunlar olarak İslam düşünce tarihinde önemli sorunlar olarak ortaya çıkmıştır. İslam düşünürler, Filozoflar, kelamcılarının ilgilendiği, çeşitli yönlerden tartışıldığı, uzun yıllar önemli sayılabilecek problemler arasında yer almıştır.

Hâlbuki Kur'an da Tanrı'yı tanıma hususunda bir problemle karşı karşıya değiliz. “O'nu apaçık belirleyip tarif etmiş olduğundan, bu hususta İslami inanç muayyen, sabit ve bellidir.”¹⁸¹

Fârâbî'nin düşünce sisteminde Allah'ın varlığı elbette birtakım sıfatları içermekte ancak bu sıfatlar O'nun zatına ilave olarak değil de zatının zaruri neticesi olarak var olmaktadır. Sıfatlardan hiçbiri Allah'ın zatına bir şey katmaz; kemalini tamamlar. Çünkü her yönden bir olan Tanrı'Teala an zalike ulüvven kebira' (O, bütün bunlardan yüce ve münezzehtir.) Tanrı'yı diğer varlıklar gibi düşünmememiz gerektiği buradan hareketle açıktır. Çünkü Tanrı Mutlak olarak “bir”dir. O, kendi zatını akletmek suretiyle bir akıl ve akleden olur. Çünkü akledilen zat, akleden zatın kendisidir ve o, makul olmak yönünden bir akıldır. Şu halde onun bir akıl, bir makul ve bir âkil/akleden olmasının tamamı, tek bir zat ve bölünmeyen tek bir cevherdir.¹⁸²

¹⁸¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 120.

¹⁸² Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 56-58.

O'nun âlim, hâkim, hây olması durumları da böyledir. Allah'ın zatı dışında bir şey değildir.

Vahdaniyet Tanrı'nın önemli sıfatlarından biridir. Tanrı her yönüyle bir'dir. O, cüzlerden meydana gelen mürekkebe varlık değildir. Dolayısıyla bu sıfat O'nun zatına ilave bir şey olmayıp zatının gereğidir. Diğer sıfatlarda vahdaniyet sıfatına nazaran aynı durum söz konusudur.

“Hayat, ilim, irade, kudret gibi sıfatlar Tanrı da bizde olduğu gibi değil de onun zatının gereği aslında vardır. Yani kesb edilmemiş, kazanılmamıştır. Birçok sayıda olan bu isimlerle tek bir cevhere delalet etmektedir. Hâlbuki insanda kemale delalet eden isimler, ya doğrudan o hususun varlık, birlik, canlılık (hây) örneklerinde olduğu gibi kendi zatına işaret ederler, ya da o hususun kendisi dışındaki mesela, adalet Cevad gibi başka bir şeye işaret ederler. Oysa Tanrı'ya Cevad ismini vermek O'ndan varlık taşması bakımındandır. Yoksa bu izafet ne O'nun kemalinin bir parçasıdır ne de bu ismin delalet ettiği kemal, bu izafetle kâimdir, aksine bu isimle O'nun cevherine delalet edilmektedir ki bu izafet O'nun cevheriyle kâimdir.”¹⁸³

Özetle Fârâbî'nin Allah'ın sıfatları hususunda ortaya koymuş olduğu keyfiyet Kur'an'a uygun biçimde ortaya çıkar. O, sıfatların Tanrı da ayrıca bir parça olmayıp ve diğer varlıklar gibi düşünmeyip zaten Tanrı'nın zatının gereği vardır.

3.1.2.2. İbn Sinâ'da Allah'ın Sıfatları

Fârâbî gibi İbn Sinâ da Allah'ın sıfatlarının O'nun zatına zaid (ilave) olarak görmeyip, sıfatlar zatının gereği olarak vardır görüşündedir.

İbn Sinâ'nın felsefesinde Tanrı; “Bir (vahid)'dir, tektir, kesreti olmayandır, mânâsı ve niceliği bakımından bölünmezdir. Bu bağlamda ilk'in hayatını anlamı tek'tir. O'na ilk denirse, bu varlığın her şeye nispeti dışında bir şey kastedilmemiştir. Eğer kadir denirse, onun zorunlu varlık olduğu, başkasının varlığı O'ndan kaynaklanan olması dışında bir şey kastedilmemiştir.¹⁸⁴ O'na bir şeyle ortaklığı olmayandır, cins, tür, ayırım (fasıl) ve araz değildir. O'nun tarifi yapılamaz. Çünkü ne

¹⁸³ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 122.

¹⁸⁴ İbn Sinâ, *En-Necat: Felsefenin Temel Konuları*, 250.

cinsi ne faslı yoktur, zıddı da yoktur. O'nun varlığına “nedir” ve fiiline de “niçin” sorusu sorulamaz. Tanrı illetlerden münezzehtir, hiçbir şekilde varlığının bir sebebi yoktur, aksine O'nun kendisi bütün varlıkların ilki ve sebebidir. (el-illetü'l-üla). Her varlığın ilkesi O'dur. Varlık vermesi itibariyle o ilk ilke (el-mebde'ü'l-evvel), fail sebep (el-illetül-faile) ve fail ilke (el mebde'ü'l- fail)'dir. O'nun sıfatları zatına ilave edilmiş (zait) değildir.¹⁸⁵

Sonuç olarak ise İbn Sinâ da Allah'ın sıfatları zatı ile tek ve aynı şeydir. O'nun zatından başka bir şey değildir. İlmi, kudreti, hayy olması, kıdem ve ezeli oluşu O'nun zatının gereği olup zatından ayrılamaz sıfatlardır. Çünkü tüm bunlar tek bir cevherdir.

İbn Sinâ'nın varlığı başlangıçta zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırması, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkları, mümkün varlıklar olarak adlandırması değişik anlatımla varlık ve mahiyeti aynı olanı Tanrı, farklı olanları da diğer mümkün varlıklar olarak kabul etmesi varlık ve mahiyetten oluşan bu özlerinden kendi kendine var olmayacağını iddia etmiştir.¹⁸⁶

Meşşâî filozofların Allah'ın sıfatlarının olamayacağı konusundaki tavırları netlik taşır. Buna örnek olarak İbn Sinâ'nın “Tanrı varlık olmaktan ve zorunlu olmaktan başka hiçbir mahiyet ve sığata sahip değildir.”¹⁸⁷ Sözüünü verebiliriz.

Meşşâî filozofları naslarla sabit olan esmâ-i hüsnâ'yı “taabbüdi” bir yaklaşımla kabul ederler. Örneğin Allah'ın âlim, hâkim, hak ve hay sıfatlarıyla nitelendiğini şu şekilde yorumlarlar: Fiilen mevcut olan Allah'ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zatına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. O halde o, hiçbir şekilde maddeye bağımlı olmamak adına bilfiil “akıl”dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zatını akleden (âkil) ve dolayısıyla akledilendir. (mâ'kul). Bu üç sıfat da bölünme söz konusu olmadan tek bir zat ve cevhere aittir. Allah'ın âlim olması da aynen bunun gibidir. O, bilen (âlim) olmak için kendi zatının dışında bir şeyi (zâtı, objeyi) bilmeye muhtaç olmadığı gibi, “bilinen” (mâ'kul) olmak için de onu bilecek diğer bir şeye (zâta) da muhtaç değildir.

¹⁸⁵ Taylan, *İslam Düşüncelerinde Din Felsefeleri*, 187.

¹⁸⁶ Adnan Küçükali, “İbn Sinâ'nın Selbi Yorumlama Metodu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (Nisan 2009), 62.

¹⁸⁷ Küçükali, *İbn Sinâ'nın Selbi Yorumlama Metodu*, 62.

Aksine O, bilen ve bilinen olmak için kendi cevheriyle müstağni olandır. Şu halde Allah'ın zâtını bilmesi anlamındaki ilim kendi cevherinden başka bir şey değildir. O halde zât, âlim, mâ'lum ve ilimdir. Allah'ın hâkim, hak ve hay oluşu da bunun gibidir.¹⁸⁸

“Şüphesiz biz de sebepler zincirini sona erdirdik ve tıpkı özümüz bir mahalde olmadığı halde, bilgimizin özümüzde bulunması, özümüzün de ona mahal olması gibi, sıfatın O'nun zatında bulunduğunu, fakat zatının başkasıyla kâim olmadığını söyledik. Demek oluyor ki sıfatın etkin sebepler zinciri, zatla birlikte sona ermiştir.”¹⁸⁹

Görüşleri ile Gazâli, filozoflara karşı çıkmış; Allah'ın ne zatının ne de sıfatlarının etkin bir nedeni olmadığını ayrıca sıfatların O'nun zatıyla kâim olduğunu savunmakta bir beis görmemiştir.

Filozofların Allah'ın sıfatlarının zatıyla kâim olmasının O'nun sıfatlara muhtaç olması sonucuna götüreceğinden reddetmişlerdir. Gazâli ise sıfatlarının zatıyla kâim olmasının böyle bir sonuca götürmeyeceği yani Allah'ın sıfatlara muhtaç olduğu sonucuna götürmeyeceği yalnızca sıfatların Allah'ın yetkinlik ve kemal noktasında yücelttiği görüşünü savunmaktadır.

Allah'ın sıfatları olması, onun sıfatlara muhtaç olduğu anlamına gelmemektedir. Bütün illetler Allah'ın zatı ile sabittir. Sıfatın faal olması da Allah'ın zatı ile son bulur. Çünkü Allah'ın sıfatları da zatından ayrılmayıp onunla birlikte kadimdir. Dolayısıyla sıfatlar onun “kemal” olmasını tamamlar. O'nun (Allah'ın) zatında sıfatlarının da birlikte bulunmasının bir illeti yoktur. Gazâli'ye göre bu ikisi onunla birlikte kadim olarak vardır.

Gazâli el-iktisad fi'l-İtikad eserinde sıfatları dört gruba ayırmıştır:

1. Sadece Allah'ın zatına ait olan zati sıfatlar. Anlaşılacağı üzere Allah'tan başkasında olması mümkün olmayan sıfatlardır. Kadim ve ezeli olmasını buraya örnek olarak gösterebiliriz.

¹⁸⁸ Ali Kürşat Turgut, Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Ocak 2012), 4-5.

¹⁸⁹ Özkan, *Tehâfütü'l Felâsife'de Allah'ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 6.

Ancak olumsuzlama (selb) ile zatına delalet eden sıfatlardır. Allah'ın ne olduğunu söylemek ne olmadığını söylemekten daha zordur. Felsefi gelenek içerisinde “negatif din dili” olarak bilinen bu akım da Gazâli'nin bu yaklaşımı ile örtüşür. Bu anlayışın savunucusu olan Philo; “Tanrı ile yaratılmış evren hakkında ontolojik farklılıklar sebebiyle; O'nun yaratılmışlara herhangi bir benzerliği olamayacağını, bu sebepten O'nun hakkında yaratılmış varlıklara ilişkin kullanılan bir dilin kullanılamayacağını savunur. Zira tamamen insani kavramlarla Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunmak, O'nu ifade etmek için yeterli olamayacaktır. Çünkü O'na ilişkin bilgimiz sınırlıdır. Fakat ne olduğunu söylememize imkân olmasa da O'nun ne olmadığını söylememiz mümkündür anlayışına dayanır. Buna göre; Tanrı'nın ancak ne olmadığını söyleyerek, O'nun hakkında değillemece bir yolla konuşulabilmesinin ise mümkün olduğu sonucuna ulaşır. Onun bu anlayışı; Tanrı'nın insan açısından bilinemez olduğunu, bu yüzden de insani düzlemde O'nun ne oluşuna ilişkin konuşmaya imkân olmaması varsayımı üzerine kuruludur. Çünkü Philo, Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklar âlemi ile kıyaslanamaz olduğu kanaatindedir, dolayısıyla O'nun doğasına yabancı bir varlık olarak insan tarafından; Tanrı'nın bilinemeyeceği üzerinden bir kurgu yapar. Böylece O, Tanrı'ya ilişkin ancak dolaylı, negatif bir dilin sağladığı bilgimizin olabileceğini varsayar. Ona göre Tanrı hakkında kurulabilecek tek olumlu cümle O'nun mevcut/var olduğundan ibarettir.”¹⁹⁰

2. Zaid sıfatlar. Semi, basar, kadir gibi sıfatlarıdır.
3. Fiili sıfatlar.

Allah'ın sıfatları meselesi hiç şüphesiz Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini beraberinde getirmiştir. Allah'a sıfat isnad etmenin çokluk meydana getireceğini düşünen özellikle Mu'tezile gibi mezhebi akımlar taaddüdü kudema fikirlerinden ötürü Allah'a sıfat isnat etmemişlerdir. İslam düşünce geleneği içerisinde filozoflar da Allah'ta çokluk oluşturacağı görüşlerinden ötürü Allah'a sıfat atfetmemişlerdir. Bu ise Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini beraberinde getirmektedir. Bu konuda bazı önemli düşünürün görüşlerini şöyle sıraladık:

¹⁹⁰ Bayram Çınar, “Gazâli'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* (Aralık 2021), 319.

Eş'ari: "Allah'ın kelamı kelime ve duraklarını da içerecek şekilde ezeldir. Bu yüzden zihinsel bir konuşma değildir ve işitilebilir. İnsanlar nezdinde 'konuşan' konuşabilen anlamına gelir; şayet o, kendisine verilen bu gücü özel bir maksatla kullanmazsa, onun yerine başka bir şey söyleyebilir; bu durum Allah hakkında da geçerlidir. Kur'an Allah'ın kelamıdır ve sadece kendisiyle izah edilmesi gereken bir bütündür. Yazılan cilt (Mushaf) mahluktur fakat onun kıraatinin mahluk mu ya da gayrı mahluk mu olduğunu beyan etmemek daha iyidir."¹⁹¹

Maturidi: "Allah alfabetik harfler olmaksızın konuşmuş ama Cibril, denileni kelimeler şeklinde ve bir alfabe olarak işittiştir. Bu yüzden yeryüzünde ki kitap, Cibril'in işittiğidir. Öte yandan, Allah emirlerini Cibril'e, zihinsel/mental bir konuşma ile vermiş o da Muhammed'e Arapça olarak nakletmiştir."¹⁹²

İmamü'l Haremeyn el- Cüveyni: "Kelam Allah'ta zorunludur. O, bir idea/mânâdır, ezeldir, tektir, ses ve harf değildir. Harf ve ses aynı şeyin iki adıdır; anlamsız sesler kelam olarak isimlendirilebilirler. Allah'ın nefsinde olan kelam insanlara birtakım ifadelerle tercüme edilir, ezeli ve ebedi kelam daima bir haber, emir vs.dir. Fakat Kur'an'ı okuma ezeli bir kelam değil sadece onun bir delili/işaretidir. Bu yüzden ezeli kelam, kalple ya da kitapla kâim olmaz."¹⁹³

Gazâli: "Allah'ın kelamı mentaldir, O'nun zatıyla kâimdir, ezeldir, sesler ve harfler değildir ve diğer tüm kelimelerden farklıdır; zaman açısından uygun hali bekleyen mânâdır. Allah'ın her şeyi kuşatıcı tek bir ilmi vardır, bu nedenle tüm diksiyon türlerini içeren tek bir kelama sahip olabilir."¹⁹⁴

Allah'ın sıfatları meselesinin beraberinde getirdiği bir başka problem de Allah'ın iradesidir. Allah'ın fiillerinde irade problemi kelam ile felsefenin tartıştığı en sert problemlerden biridir. Gazâli düşüncesinde Allah'ın iradesi hususunda meseleye akli olarak yaklaşmış, tevhid ilkesine zarar vermemenin önemli olduğunun önemle vurgulamıştır.

Düşünür, irade sıfatının varlığı için bazı ispatlarda bulunmuştur:

¹⁹¹ Arthur Stanley Tritton, "Allah'ın Kelamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/29 (Eylül 2008), 153.

¹⁹² Tritton, "Allah'ın Kelamı", 154.

¹⁹³ Tritton, "Allah'ın Kelamı", 155.

¹⁹⁴ Tritton, "Allah'ın Kelamı", 155.

1. Âlemin yaratılışı hakkında düşünmek
2. Kudret sıfatından farklı olduğunu ortaya koymak
3. İlim sıfatından farklı olduğunu ortaya koymak

Gazâli bu üç yolla Allah'ın irade sıfatının var olduğunu ispatlamıştır. Evrende var olan eşsiz düzen var olmasından bu yana mükemmelliğini sürdürmektedir. Yüce Allah insanlığın dikkatini bu eşsiz düzen ve uyuma çekerek, yerin ve göğün yaratılışında hiçbir eksikliğin bulunmadığını bildirmektedir.¹⁹⁵ Bu eşsiz düzen ancak irade edilmiştir. İrade edeni ise hiç şüphesiz Allah'tır.

Genel olarak Allah'ın sıfatları konusunda Gazâli, sıfatların Allah ile birlikte bulunabileceği, bunun Onda bir çokluk gerektirmeyeceği ve Allah'ın kendisinden başka bir şeye muhtaç olmasını gerekli kılmadığı kanaatindedir.

Allah'ın sıfatları meselesinde sıfatlar zatının aynıdır. Zata zait sıfatlar olamaz. Eğer olur ise bu vacibu'l-vücut'un muhtaç olduğunu gösterir görüşlerine Hocasâde zata zait sıfatları kabul etmemektedir.¹⁹⁶

Filozofların görüşüne göre Allah hem fail hem de kabil olamaz. Hocasâde bunu kesin olarak kabul etmez. Ayrıca zatın sıfatlara ihtiyaç olmasında bir olumsuz durum teşkil etmeyeceği görüşündedir. Genel olarak Hocasâde filozofların sıfatlar hususunda delillerini onların sistemine göre yetersiz bulup delillerinin bir olanın başkasına muhtaç olmadığını göstermek kanaatiyle onları eleştirip bu hususta Gazâli ile aynı yolu benimsemiştir.

Son olarak Allah'ın sıfatları problemi Filozofların Vacibu'l vücut olanın zatına zait sıfatları olamaz çünkü bu O'nda çokluk gerektirir. Aynı zamanda vacibu'l vücut olanı kendisinden başka bir şeye muhtaç kılar ki bu uygun değildir diyerek sıfatları inkâr etmelerinde düğümlenmiştir. Gazâli, Allah'ın sıfatlarının olmasının O'nun kendisinden başka bir şeye muhtaç olmadığını aksine sıfatlarla O'nun mükemmelliğinin tamamlandığı görüşü ile sıfatları kabul etmiştir. Hocasâde ise Allah'ın zatına zait sıfatları kabul etmeyerek meselenin bu yönüyle Gazâli'den

¹⁹⁵ Temel Yeşilyurt, "Gazâli'ye Göre Allah'ın İradesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /4 (Haziran 1998), 190.

¹⁹⁶ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 217.

ayrıldığı ancak sıfatlarının olması Allah'ın zatından başka bir şeye muhtaç olmadığını savunarak filozofları eleştirmiş ve delillerini yetersiz bulmuştur.

3.1.3. Allah'ın Cisim Olmaması

Meşşâî Filozoflar, cismin varlığının başlangıcı olmadığını düşünmektedir. Ancak böyle düşünmekle birlikte elbette vacibu'l-vücut (Allah) cisim olamaz görüşünü de savunmaktadırlar. Filozoflar; Allah'ın cisim olmadığı yönünde ki delillerini birkaç madde ile topladık:¹⁹⁷

1. Cisim muhakkak bölünür.¹⁹⁸ Ama ilk olan Allah bölünmeye tabii değildir.
2. Cisim ilk varlık olamaz. Çünkü O'nun nefsi/canı ya vardır ya yoktur. Yok ise fail olamaz var ise kendi kendisinin illeti olmuş olur.¹⁹⁹
3. Cisim cisim olduğu için başkasını yaratamaz. Cisimle alakalı olan nefis de ancak cisim vasıtasıyla etki edebilir. O halde cisim, cisimlerin yaratılmasında, nefislerin ve cisimlere münasip olmayan şeylerin yaratılmasında nefse vasıta olamaz.²⁰⁰

Gazâli, filozofları bu görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. Çünkü onlar/filozoflar eğer cisimleri kadim/öncesiz olarak düşünüyorlar ise "Allah'ta cisimdir" fakat onlar vacibu'l-vücut cisim olamaz görüşünü savunmakla birlikte Gazâli, filozofların bunu ispat etmek için öne sürdüğü deliller eksik bulup çürütmek istemiştir.

1. Gazâli "var edeni bulunmayan bir varlığın bulunması akla uzak değil ise birleştireni olmayan bir bileşimin olması da akla muhal değildir"²⁰¹ diyen Gazâli, filozofların görüşlerini bu delil ile çürütmüştür. Çünkü filozoflar vacibu'l-vücut birleşik bir varlık olamaz görüşündedir. Birleşik varlığın bir birleştireni vardır, görüşündedir. Gazâli ise bunun çok akla yatkın olmadığı eğer öyleyse birleştireni olmadan birleşik varlık olabileceğini mümkün

¹⁹⁷ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 272. Ayrıca Bknz. Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 183-184.

¹⁹⁸ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 183.

¹⁹⁹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 184.

²⁰⁰ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 184.

²⁰¹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 184.

görmüştür. Tabii olarak sadece bölünemediği için Allah'ı cisim olarak görmemek Gazâli'ye göre eksik ve yanlış bir tutumdur.

2. Varlığın var olması yani, nefis cismin var olmasının illeti değildir. Eğer siz cisim ve varlığın kadim olarak görebiliyorsanız bu şuna delalettir. İkisi de illetsiz olabilir, cisimlerin sonradan yaratıldığını kabul etmeyen; kadim olarak gören filozofların, bu şekilde vacibu'l-vücutun cisim olamadığını kanıtlamak için yeterli delilleri sunamamaktadırlar. Sonuç olarak Gazâli'nin burada yapmak istediği, cisimlerin sonradan yaratıldığını kabul etmeyen filozofların mezhebine göre Allah'ın cisim olmadığını kanıtlamanın imkânsız olduğunu açıklığa kavuşturmadır.

Filozoflara göre “cisim bölünür, bölünen şey ise vacibu'l-vücut olamaz” deliline Hocazâde'nin itirazı ise cisim bölünmez, basittir. Eğer bölünse bile her cüz vaciptir. Öyleyse bütün de vaciptir²⁰² şeklindedir.

Kısaca Allah'ın cisim olamayacağı konusunda Hocazâde ve Gazâli'nin yönteminin aynı olduğunu görmekteyiz. Bu meselenin odak noktası filozofların görüşlerine göre Allah'ın cisim olabileceği sonucunun çıkmasıyla filozoflar Vacibu'l vücut cisim olamaz diyerek birtakım deliller öne sürmüş ancak Gazâli ve Hocazâde onların delillerini yetersiz bularak bu delillerin Allah'ın cisim olmadığına kesin kanaat getirmediği görüşleriyle filozofların delillerini çürütmüşleridir.

3.1.4. Allah'ın Mahiyeti Meselesi

Din-felsefe ilişkisi çerçevesinde filozofları ve İslam âlimlerini ilgilendiren bir diğer konu ise Allah'ın varlık-mahiyet birliğidir. Mahiyet Arapça mâ hüve/hiye (bu nedir?) sorusuna karşılık üretilmiş yapma bir isimdir.²⁰³ Filozoflar Allah'ın varlığı ve mahiyetinin bir olduğu ve varlık-mahiyet ayrımı yapılamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Özellikle meşşâî filozoflardan Fârâbî'ye göre her şeyin bir mahiyeti bir de hüviyeti vardır ve bunlar birbirinden farklıdır. Eğer bir insanın mâhiyeti hüviyeti olsa idi bir insanın mâhiyetini tasavvur etmek ile hüviyetini

²⁰² Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 38.

²⁰³ Kemal Göz, “İbn Sinâ Felsefesinde Varlık-Mahiyet Kavramları”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 362.

tasavvur etmiş olurduk. Bu durumda da “insan nedir?” sorusunun cevabı “insan odur” olurdu.²⁰⁴

Filozoflar vacibu'l-vücudun mahiyeti olmadığını savunurlar. Çünkü mahiyet bir nevi O'nu illetli kılar varlığın sebebi olmuş olur ki bu muhaldir. Yani mahiyet fail, sebep ve illet olmuş olur. Vacibu'l-vücud olan Allah'ın mahiyeti O'nun varlığının, zatının illeti olmuş olur. Ancak filozoflar, bunu reddeder. Allah'ın tek mahiyeti varlığıdır. Varlığından ayrı bir mahiyeti olması söz konusu değildir.²⁰⁵

Gazâli filozofların bu delilini çürütmek için eşya örneğini verir. Eşya da var olan mahiyet onu varlığın nedeni midir? Veya illeti midir? Hayır. Eşyadaki mahiyet, varlık için sebep olmazken kadim varlık için nasıl sebep olabilir?²⁰⁶ Çünkü her şeyin illeti var olma sebebi, bizzat Allah'tır. Dolayısıyla Allah'ında varlığından ayrı bir mahiyeti olması onun var ama illeti olduğu anlamına gelmez.

Hocazâde filozofların aksine cins ve fasıldan meydana gelenin terkip olmadığı, bilakis vücudu tek olan şeyin suretleridir.²⁰⁷

Hocazâde Allah'ın zatı ile ilgili meselelerde İbn Sinâ'nın delillerini vermeye ara ara yetinmiştir. O, Allah'ın basit olması meselesinde İbn Sinâ'nın dediği gibi vücudun mahiyetle birlikte kâim olamayacağı bunun muhal olduğu delilini benimsemiştir.

Bu durumda var olan her şeyin varlık-mâhiyeti birbirinden farklıdır. Çünkü zorunlu varlık dışında her varlığın hüviyeti başkasından gelir. Mâhiyet ve hüviyeti farklı olmayan tek varlık zorunlu varlık olan Allah'tır. İbn Sinâ ise Fârâbî'nin düşüncelerini daha sistematik haline getirmiştir. O da Fârâbî gibi Allah'ın varlık-mâhiyetinin bir olduğu görüşündedir. Buna kanıt olarak ise o, eğer mahiyeti olsaydı üç imkânsız hal doğardı diyerek bu imkânsızlıklardan bahsetmiştir.²⁰⁸

1. Yok olan için varlığa lüzum olurdu yahut özünün varlığına neden olurdu.

²⁰⁴ Tuncay Akgün, “Meşşâi Filozoflar ve Gazâli'nin Ontolojisinde Varlık-Mahiyet Tartışmaları”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (Aralık 2016), 241.

²⁰⁵ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 209-210.

²⁰⁶ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 180.

²⁰⁷ Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 30-31; Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 164.

²⁰⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 124.

2. Kendisinin nedeni olmayan varlık bu mahiyetin “lâzıme”lerinden olur ve böylece ondan çıkan bir sonuç olurdu.
3. Varlığın zorunluluğu mâhiyete ait olurdu.

İbn Sinâ'nın Allah'ın varlık-mâhiyet terminolojisi çerçevesinde görüşü kısaca şu şekildedir.²⁰⁹

“Tanrı, kendi varlığı itibatiyle mutlak suretle basittir. Basit olması demek, Tanrı'nın mâhiyeti (neliği) ile varlığı onda iki unsur olarak değil, bir tek varlıkta bir tek yekpare olarak mevcut bulunuyor demektir. Tanrı'nın ne olduğu, yani onun mâhiyeti varlığı ile özdeştir. İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niceliği yoktur, mekanı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, zıddı yoktur, tanımı yoktur. Durum başka hiçbir varlıkta böyle değildir, çünkü başka hiçbir durumda varlık mahiyet ile aynı değildir. Şu hâlde Tanrı'nın varlığı zorunludur ve öteki şeylerin varlığı ise ancak mümkündür.”

Bu konuda Hocasâde'nin görüşü Tanrı'nın basit olduğu, mâhiyet ve varlık olarak bölünmez olduğu²¹⁰ şekliyle meşşâî filozoflarla benzerlik göstermektedir. Hocasâde bu görüşü iki delil ile desteklemiştir. “Birinci delil Allah'ın mutlak olarak her türlü terkinin olumsuzlanması hakkındadır. Hocasâde'ye göre göre ayırım ve çokluk ancak zihni varlıkta meydana gelir, dış varlıkta meydana gelmez. Bundan dolayı Allah'ın dış varlık bakımından, dış âlemde mahiyeti basittir. İkinci delil ise Allah'ın mâhiyet bakımından herhangi bir şeye müşterek olmaması hakkındadır. Allah'ın varlığı zorunludur ve onun varlığı dışındaki bütün varlıkların mâhiyetleri, varlıkları itibariyle mümkündür.²¹¹ Hocasâde'ye göre bu delil iki zorunlu varlığın mevcut olamayacağına dayanmaktadır ki bu meseleye değinmiştik.

Özetle Hocasâde Allah'ı varlık-mâhiyet olarak bir olduğu görüşü ile onun harici varlıkta terekübünü imkânsız bulmuş ancak zihinde tereküb olabileceğini bunun ise Allah'ın başka bir şeye ihtiyaç duyacağına götüreceğini izah etmiştir.

²⁰⁹ İbn Sinâ, *Kitabu'ş-Şifâ*, 99.

²¹⁰ Çetinkaya, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Fatih'in Filozof Hocası Hocasâde*, 332.

²¹¹ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 230. Ayrıca Bknz. Gürbüz Deniz, *Hocasâde ve Ali Tusi'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1999), 18.

Meselenin bu yönüyle Hocazâde'nin Gazâli'den farklı ele aldığını ve Gazâliyi tasdik etmek için *Tehâfüt* eseri kaleme almadığını anlamaktayız.

3.1.5. Allah'ın Birliği- Basitliği Meselesi

Filozoflar iki vacibu'l-vücudun var olmasını muhal görmüşlerdir. Bunun için varlığın vacip olması “Ya kendi zatından veya bir illet dolayısıyladır.”²¹² demişlerdir. Bir illet sebebiyle ise o zaman varlığı vacip olmaktan çıkar. Kendi zatından ise bu sadece ona mahsustur. Netice olarak ise vacibu'l-vücud bir tanedir.

Gazâli Vacibu'l-vücudun bir tane olmaSinâ filozofların getirdiği delili yetersiz bulur. Çünkü onların ileri sürdüğü taksimat Gazâli'ye göre hatalıdır. Bir şey ya zatından dolayı veya herhangi bir illetten dolayı vaciptir veya illetlidir denemez. Çünkü illete muhtaç olmak bir illetin var olmasını gerektirmez.

Gazâli filozofların yapmış olduğu bu taksimatı hatalı bularak onların mezhebine göre birden çok vacip olmasının geçerli olacağını yaptıkları bu taksimatta ki hatayı göstererek yapmıştır.

Filozoflar iki tane zorunlu varlığın mümkün olmadığı görüşünü akli deliller ile temellendirmeye çalışmışlardır. İbn Sinâ'nın Allah'ın bir olduğu, zorunlu varlığın iki olamayacağına ilişkin kanıtı özetle şu şekildedir:²¹³

“Bir başka zorunlu varlığın daha bulunduğunu varsayalım. Bu takdirde onların birbirinden bu veya şu şekilde ayırt edilmesi gerekecektir. Ayırt edilme ise ya öze (zat) veya arazi (ilinek) ilişkin olacaktır. Eğer ayırt edilme arazi ise bu durumda her bir sebepli (malûl) olacaktır. Çünkü bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra arazi olan ona katılır. Şayet aralarında ayırt edilmeyi sağlayan öze ilişkin bir şey ise-ki öze ilişkin olma o şeyi o şey yapandır- ve her birinde ki öze ilişkinlik ötekinden farklı ise bu durumda her ikisi de birleşik olacaktır. Hâlbuki birleşik olan sebepli sayılır. Öyleyse her ikisi de zorunlu varlık olamaz. Eğer bu öze ilişkinlik birinde bulunup öteki her bakımdan bir olur ve kendisinde hiçbir şekilde birleşiklik bulunmazsa, kendisinde öze ilişkinlik bulunmayan zorunlu varlıktır, öteki zorunlu varlık değildir.”

²¹² Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 137-138.

²¹³ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 308.

Hocazâde ise filozofların bu görüşlerine karşılık vacibu'l-vücuttan terkibi kaldırmadıkları kanaatindedir. Aynı zamanda Hocazâde'ye göre terkip bulunan vacibu'l-vücut mümkündür. O bu hususta vücut taayyünsüz düşünüleliyorsa taayyün sebebi ya mahiyet ya hüviyettir. Hüviyete erişmek terkibi kaldırmaz ve hüviyet cüz'idir.²¹⁴

3.2. Âlem ile İlgili Meseleler

3.2.1. Âlem'in Yaratıcısı Meselesi

Meşşâî filozoflardan İbn Sinâ'ya göre illet malûlden önce varlığı hak eder. O ikisinin iki zat olmaları açısından ne önce ve sonra gelme özelliğinin ne de birlikte bulunma özelliğinin bulunması gerekmez. Birbirlerine izafe edilmeleri açısından illet ike malul ile birlikteydir. Ancak illet ortadan kalktığında malûlün ortadan kalktığı söylenebildiği gibi malûl ortadan kalktığında illetin de ortadan kalktığı söylenemez.²¹⁵ İbn Sinâ'nın bu görüşlerinden Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi illet-malûl ilişkisi olarak zorunlu gördüğünü; âlem'in Allah'ın sayesinde var olduğunu, Allah olmasaydı âlem olmazdı ancak âlem'i yokluğunun Allah'ın yokluğunu gerektirmediğini anlamaktayız.

Gazâlî'ye göre İbn Sinâ, Allah'ın âlem'in yaratıcısı olduğunu ve âlem'in O'nun eseri olduğunu hakikat olarak değil mecazi olarak söylemiştir. Çünkü onlara göre Allah (vacibu'l-vücut) fail olamaz. Failin irade sahibi olup bir fiili meydana getirmek için onda değişiklik olması gerekir ki filozoflar, Allah'ın irade sahibi olmayıp onda hiçbir sıfat olmayacağı görüşü içerisindeyler. Allah'ın fail olamayacağı gibi o, fiil meydana getiremez. Filozoflar burada yine aynı hususu tekrar etmişlerdir. "Kadim olandan hadis meydana gelmez."²¹⁶ Ancak ondan ilk akıl meydana gelmiştir. Âlem O'nun eseri değildir. Allah'ın âlem ile olan ilişkisi illet-malul ilişkisinden ibarettir ki illet-malul'un birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Netice olarak âlem Allah ile birlikte var olup kadim iken onun sonradan Allah tarafından yaratılması ve yine Allah tarafından yok edilmesi söz konusu

²¹⁴ Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 55.

²¹⁵ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 222.

²¹⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 50.

değildir. Filozoflar âlem Allah'ın eseridir sözü ile hakiki mânâ da değil mecaz olarak kullanmışlardır. Şimdi filozofların konu ile alakalı delillerini inceleyelim.²¹⁷

1. Filozoflar burada vacibu'l-vücut olan Allah'ı fail kabul etmenin Âlem'in sebebi olduğu, âlem'in onun sayesinde var olması nedeniyle söylemişlerdir. Ama onlar sonradan yarattığını kabule yanaşmazlar. Çünkü âlem-Allah ilişkisi illet-malul ilişkisinden ibarettir. Işığın güneş sayesinde var olduğu gibi Allah olmasaydı âlem de olmazdı. Âlem Allah'ın ezeli ve ebedi olarak fiilidir. Çünkü onlar Allah ile âlemi ayrı tutmamışlardır. Onlara göre fail kadim ise fiil de kadim, fail hadis ise fiilde hadistir. Âlem Allah'ın sayesinde var ise fail olan Allah'ın fiili olan âlem de tıpkı onun gibi kadim ve ezelidir. Birlikte var olmuştur.

Fiil failden sonra olamaz deyip bir kimsenin elini su içinde hareket ettirmesi örneğini vermiştir. “Bir kimse elini suda hareket ettirdiği zaman su önce ve sonra değil, el ile beraber hareket eder. Çünkü eğer su elden sonra hareket etseydi, el su ile beraber su yarılmadan önce bulunduğu yerde bulunurdu. Eğer önce hareket etseydi, su onun eseri ve bir bakıma fiili olarak el ile beraber bulunduğu halde ondan ayrılmış olurdu. Eğer elin suda öteden beri devamlı hareket ettiğini farz edersek suyun hareketi de devamlı olur ve hareketin devamlılığı ile beraber elin eseri sayılırdı.”²¹⁸ diyerek Allah- âlem ilişkisini bu minvalle açıklamışlardır. Âlem'in ne ondan önce ne sonra gelmesi muhaldir. Ancak birlikte vardır. Ve onunla birlikte kadim ve ezelidir. Ancak âlemin var olması Allah'ın sebebiyledir.

2. Filozoflar Allah'ın âlem'in yaratıcısı olması hususunda yaratmaktan ziyade âlem'in sebebi demişlerdir. Daha önce de değindiğimiz gibi onlar âlem'in kadim olduğunu vacibu'l-vücut ile birlikte var olduğunu savunurken Allah'ın âlemi sonradan yaratması onlara (filozoflar) göre söz konusu değildir. İşte onlar bu sebeple “yaratmak” veya “yaratıcısı” değil “sebebidir.” Âlem'in bir illeti vardır. Bu illet ise var olmak için kendisinden başka illeti bulunmayan “ilk illet” “ilk mebde” olan Allah'tır.

²¹⁷ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 106.

²¹⁸ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 110.

Gazâli âlem'in yaratıcısı meselesinde filozofların delillerini eksik bulmuştur. Onların düşünce sisteminden Allah'ın âlem'in yaratıcısı olmadığı sonucunun çıktığını savunarak birkaç delil ile filozoflara itirazını yöneltmiştir.²¹⁹

1. Gazâli, burada açık bir şekilde filozofların Müslümanlara şirin görünmek için kelime oyunu yaptığını, onlar lafız olarak “Âlem Allah'ın eseridir” diyor ama hakikatte böyle düşünmedikleri görüşündedir. Ve Gazâli, bu görüşünü biraz da ağır ifadelerle “*Tehâfüt*” eserinde izah etmiştir. Çünkü Allah kadimdir. Fiil ise sonradan olandır. Dolayısıyla kadim olan Allah'ın âlem nasıl fiili olabilir?²²⁰ Gazâli buna şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü âlem Allah'ın fiilidir ve fiil sonradan değildir ancak yaratma yönüyle mümkündür. Eğer elin hareketi ile suyun hareketinin birinin önce veya sonra gelmeyip ikisi de kadim olursa filozofların görüşüne göre, suyun hareketi fiil, elin hareketi ise fail olur. Ancak ikisi de kadim iken suyun hareketi fiil olmaktan çıkar. Çünkü fiil sonradan var olandır. Asıl olan, elin suda hareket etmesini sağlayan bunu irade eden Allah'tır. Yani fail el değil, bunu irade eden Allah'tır. Elin hareketi ise o'nun fiilidir. Netice olarak suyun hareketi Allah'ın fiilidir. Kadim olması söz konusu olmayıp hadistir, sonradan olandır.

Gazâli böylece Âlemin Allah ile birlikte ezeli olarak var olan görüşleri ile Allah'ın eseri olduğunu söyleyen filozoflara bu kabüle göre mümkün görmeyip sert bir cevap yöneltmiştir.

2. Gazâli filozofların “Her şeyin bir illeti vardır, Âlemin illeti var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan Allah'tır.” Sözlerini yetersiz bulup bu illetler zincirinin bir sonu yoktur. Bu zincir sonsuza kadar gidebilir. Ve bu Allah'ın yaratıcı olduğunu ispatta yetersiz kalır. Bu sebeptendir ki Gazâli filozofları çok sert eleştirilere tabi tutmuş, aslında filozoflar âlemin yaratıcısının Allah olduğunu, kabul etmeyip sadece kelimeleri süslediklerini düşünür. Bu yüzden Gazâli, yer yer daha açık olmalarını söyleyip Müslümanlara şirinlik yapmak için kelime oyunu yapmamalarını söylemiştir.

²¹⁹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 101-109.

²²⁰ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 107.

Filozoflar iki vacibu'l-vücutun var olmasını muhal görmüşlerdir. Bunun için varlığın vacip olması “Ya kendi zatından veya bir illet dolayısıyla.” demişlerdir. Bir illet sebebiyle ise o zaman varlığı vacip olmaktan çıkar. Kendi zatından ise bu sadece ona mahsustur. Netice olarak ise vacibu'l-vücut bir tanedir.

Gazâli Vacibu'l-vücutun bir tane olmaSinâ filozofların yönelttiği delili yetersiz bulur. Çünkü onların ileri sürdüğü taksimat Gazâli'ye göre hatalıdır. Bir şey ya zatından dolayı veya herhangi bir illetten dolayı vaciptir veya illetlidir²²¹ denemez. Çünkü illete muhtaç olmak bir illetin var olmasını gerektirmez.

Gazâli filozofların yapmış olduğu bu taksimatı hatalı bularak onların mezhebine göre birden çok vacip olmasının geçerli olacağını yaptıkları bu taksimatta ki hatayı göstererek yapmıştır.

Hocazâde ise bu meselede “birden ancak bir çıkar” ve âlem'in mebdeden sudurunu kabul etmez. Ancak o, Gazâli'nin hem âlemi kadim kabul edip hem de yaratıcıya ihtiyaç olduğu savunan filozofların delillerini saçma bulmasını da eleştirmiştir.

Filozofların her mümkün başka mümkününe dayanması hususunda filozofların teselsül anlayışını kabul etmez. O, bütünün mucidi tek tek cüzlerin mucidi değildir.

Hâl böyle olunca teselsül kesilmemiş olur. O'na göre teselsülün nuhassılı sonuncu malûlün önündeki cüzdür, silsileyi o tamamladığı için evvelen ve bizzat illettir.²²²

Âlemin Allah'tan suduru hususunda Hocazâde'nin filozofları haksız bulduğunu görmekteyiz ve onları eleştirdiğini görmekteyiz. O'nun bu husustaki görüşleri kelamcılarla aynıdır. Kelamcılar Tanrı-âlem ilişkisinde veya âlemin kıdemliliği meselesinde “‘yoktan yaratma’ biçimini benimsediklerinden Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı bir var oluş kategorisini kabul etmektedirler.”²²³

²²¹ Gazâli, *Tehâfütü'l-Flasife*, 55.

²²² Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 392.

²²³ Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sinâ Merkezli Bir İnceleme”, *Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Eylül 2012), 252.

Hocazâde âlem görüşünde kelamcıları haklı bulmuş “‘birden ancak bir çıkar’ prensibi doğrultusunda bütün mevcudatın varlığı Allah’tandır. Bütün eşya, bir düzen üzere, onun varlığının bir eseri olarak meydana gelmiştir.”²²⁴ Görüşlerini haklı bulup filozofların birden bir çıkar görüşlerini “aynı kaynaktan birçok şeyin çıkması, birçok şeye tek bir kaynağın kaynaklık etmesi mantık açısından caizdir, mümkündür.”²²⁵ görüşü ile çürütmüştür.

Özet olarak Hocazâde âlemin suduru ve kıdemi meselesinde filozofları eleştirmiş, âlemin yaratıldığı yönünde görüş benimseyen kelamcıları²²⁶ haklı bulmuştur. Kelamcıların sıkça kullandığı hudüs delilini yani Âlem’in sonradan Allah tarafından iradeli bir şekilde yaratılmıştır görüşünü benimsemiştir. Bu görüşü ile de Gazâli ile aynı fikirde olduğunu görmekteyiz. Her iki düşünür de sudur anlayışına karşı çıkararak âlem’in Allah tarafından sonradan irade ile yaratıldığı görüşündedirler. Filozoflara eleştirileri ise Allah ile birilte ezeli olarak bulunan âlem’in nasıl Allah tarafından meydana geldiği husus meselenin önemli bir noktasıdır.

3.2.2. Âlem’in Kıdemi (Ezeli) Olması

Filozoflar arasında Âlem’in kadim olduğu hususunda tam bir görüş birliği yoktur. Fakat genel olarak onlar “Âlem Allah ile birlikte var olmuştur. Burada söz konusu olan öncelik zaman bakımından değil, zat ve rütbe bakımından²²⁷ bir önceliktir. Onlar Allah ile Âlem arasındaki ilişkiyi illet-malul arasındaki ilişkiden ibaret görmüşlerdir. Âlem’in kadim olması meselesinde İbn Sinâ; “Bir var edici tarafından var edildiğini söylediğimiz meful, kaçınılmaz olarak, ya yokluk durumunda ya varlık durumunda ya da her iki halde de kendisini var eden ve kendisine varlık veenle nitelenir. Yokluk durumunda bir var eden olmadığı bilindiğinden geriye mevcut durumunda kendisi için bir var edici olması kalır.”²²⁸

²²⁴ İbrahim Hakkı Aydın, “Platinus ve İki İslam Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sinâ’da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *Fırat Üniversitesi İslami Araştırma Dergisi* /14, (Ekim 2001), 176.

²²⁵ Çetinkaya, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni Fatih’in Filozof Hocası Hocazâde*, 333.

²²⁶ Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları/Tehâfütler Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 39.

²²⁷ Gazâli, *Tehâfütü’l Felâsife*, 49.

²²⁸ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 214.

Filozofların Âlem'in Kadim Olduğuna Dair Delillerini yedi başlık altında topladık.²²⁹

1. “Mutlak kadim tarafından sonradan olanın yaratılması mümkün değildir.” Eğer âlem kadim tarafından meydana gelmediyse o “mahza imkân” halindedir. Eğer sonradan meydana geldiyse meydana getirmede ya değişiklik olmuştur veya olmamıştır. Değişiklik yok ise demek ki âlem mahza imkân halindedir. Değişiklik var ise kim meydana getirmiştir, neden daha önce veya daha sonra değil de şimdi? Gibi sorular meydana gelir ki filozoflar bunu muhal görürler.

2. Âlem niçin daha önce meydana gelmedi?

Filozoflar Allah'ın Âlemi yaratmadan önce iradesi mi yoktu veya iradesi vardı da o, aciz miydi? Eğer Âlem sonradan meydana geldiyse daha önce neden yaratılmadı? gibi sorularla Âlemin kıdemi oluşunu onlara (filozofların kendileri) göre delillendirmiş olmaktadır.

3. Âlem'in daha önce irade olunmaması

Onlar eğer Âlem Allah tarafından yaratıldıysa Allah, önceden neden irade etmedi? Önce irade yoktu da sonradan mı meydana geldi? Bu durumda ilk irade gibi bir irade de başka bir iradeye muhtaç olur ve bu zincirleme olarak sonsuza kadar devam eder.²³⁰

4. Yaratıcının bir değişikliğe uğramadan yaratması mümkün değildir.

Filozofların konu ile alakalı olarak görüşleri şu şekildedir: kadim olan da herhangi bir değişiklik meydana gelmeden sonradan yaratması muhaldir. O'nun yaratması sonradan ise onda, kudret, zaman, mekân bakımından muhakkak bir değişiklik meydana gelmiştir ki kadim olanda değişiklik meydana gelmesi muhaldir. Çünkü değişiklik sonradan yaratılanlar için mümkündür, o halde âlem var olduğuna ve yaratılmış olması muhal olduğuna göre,²³¹ onun kadim olmasının zaruri olması gerçeği ortaya çıkar. Çünkü âlem yaratılmadan önce irade eden, irade edilen ve irade vardı. Bunlardan herhangi birinin değişmesi söz konusu olamadan âlem nasıl

²²⁹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 50-56.

²³⁰ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 52.

²³¹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 52.

meydana gelebilir? Demek ki ya irade, ya irade eden veya irade edilen de bir değişme söz konusudur ki bunların hepsi de muhaldir.

5. Yaratıcının âleme olan önceliği zaman bakımından değil zat ve rütbe bakımındandır.

Filozoflar Allah ile âlemin birinin diğerinden önce olmasını muhal görmüşlerdir. Çünkü onlar bunu illet-malul ilişkisi ile eşit görmüşlerdir. Bu ilişki de şahsın hareketinin kendisini takip eden gölgenin hareketinden, elin hareketinin yüzüğün hareketinden, suyun içinde ki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelmesi gibidir. Hâlbuki bunlar zaman bakımından eşittirler. Birinin diğerine önceliği söz konusu olamaz, sadece biri diğerinin illetidir.

Eğer Allah-âlem ilişkisinde zaman bakımından bir öncelik kast ediliyor ise bu şu mânâyâ gelir: Allah âlemi yaratmadan önce de zaman vardı. Ancak bu onlara (filozoflara) göre muhaldir.

6. İmkân halinin bir evveli yoktur.

Filozoflar eğer “Âlem’in varlığın mümkündür” diyor isek bu “onun varlığı muhal değildir” sonucuna götürür. “Ebedi olarak mümkün” ise “Ebedi olarak muhal değildir.” Ebedi olarak muhal olsaydı ebedi olarak mümkün olamazdı. Bu da imkân halinin ebedi olmasını muhal kıları. İmkân halinin ebedi olmasının muhal olması onun zorunlu olarak bir başlangıcı olmaSinâ götürür. Bu da imkânsızdır.²³²

7. İlk madde yaratılmış olamaz.

Her yaratılanın yaratıldığı madde ondan öncedir. Çünkü yaratılan maddeye muhtaçtır. Bu durumda madde yaratılmış olamaz.²³³ Her yaratılan madde ya vacip (zorunlu) ya mümteni (imkânsız) veya mümkündür. İlk madde zorunlu ve imkânsız olması muhaldir. Çünkü zorunlu olması kendi kendine var olması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Var olan bir şey mümteni yok olamaz. Bir şey hem var hem yok olamaz geriye onun mümkün olması kalıyor ki bu imkân zaruridir. Bu ise madden başka bir şey değildir. Filozoflara göre ilk madde imkân olup yaratılmış olamaz.

²³² Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 82.

²³³ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 83.

Alem'in kadim olmasına yönelik Gazâli'nin filozoflara yönelik eleştirisi şu şekildedir:

1. Gazâli, filozofların “kadim olan zattan havadis (sonradan olan) meydana gelmesini muhal görmelerine karşılık; âlem de yaratılışından bugüne birtakım olayların meydana geldiğini ve bu hadiselerin bir sebebi, illeti olması gerektiğini söylemiştir. Eğer bu hadiselerin bir illeti yok ise ancak birbirlerinin illeti olmuş olurlar ki bu sonsuza kadar gidebilir. Gazâli hadiselerin zincirleme olarak gidişinin nihayet bulduğu bir taraf varsa işte o, kadim olur. Bu takdirde kendi asıllarına göre kadimden sonradan olanın meydana gelmesi caiz olur.²³⁴
2. Gazâli “Âlem Kadim bir irade ile yaratılmıştır. O irade, âlem meydana geldiği zaman da onun mevcut olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar devam etmesini, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş, ondan önce âlemin var olması murad edilmediği için meydana gelmeyip var olduğu anda kadim iradeyle murad edildiği için meydana gelmiştir.²³⁵

Gazâli'nin bu sözlerinden anlaşıldığı üzere âlemin neden daha önce değil de veya daha sonra değil de şimdi (yaratıldığı an) yaratılmıştır? Gibi düşünceler saçmadır. Bu saçma düşünceler ile onun (âlemin) yaratılmış olmadığını ispatlamaya çalışmak bir nevi boşa kürek çekmektir. Çünkü Kur'an ve hadislerden de anlaşılacağı üzere Allah âlemi yaratıcısıdır. Onların bu düşüncelerine nispetle Gazâli lafi uzatmayı yersiz bulup: “Allah daha önce murad etmediği için yaratmadı” diyerek delilleri çürütmüştür.

3. Filozoflara göre herhangi bir şey var veya yok oluyor ise muhakkak bir değişiklik söz konusudur. Bunun aksi muhaldir. Allah âlemi yarattı ise yaratan (Allah) da bir değişiklik söz konusudur ki bu muhaldir. Çünkü onların mezhebine göre ilk varlık (vacibu'l-vücut)'ta değişim olması imkânsızdır. Eğer değişim meydana geliyor ise o kadim bir varlık olamaz. Yani irade eden, irade ve irade edilen bu üç şeyden birinde değişim olmadan âlemin yaratılması imkânsızdır. İrade eden (Allah) ve onun iradesinde bir

²³⁴ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 68.

²³⁵ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 53.

değişim olmayacağına göre irade edilen değişmiştir. Filozoflar bu delil üzerinden neden daha önce yenilenmedi, yenileyen kim? Gibi birtakım soruları sorup aslında âlemde de bir değişim olmayacağı çünkü âlemin baki olduğunu savunmuşlardır.

Gazâli ise onların bu delilini şu şekilde reddetmiştir:

“Bu tür imkânsız olma, sadece zatı zaruri olan, zorunlu kılan ve zorunlu hakkında değil, hatta örf ve kullanıma bağlı hususlarda da geçerlidir. Bir kimse karısını boşadığını söylese ve ayrılık o anda meydana gelmese daha sonra gerçekleşmesi tasavvur edilemez. Çünkü o kimse, “boşadım” lafzını kullanım ve ıstılahta boşamanın illeti kılmıştır. Bu bakımdan illetinin (boşamanın) ertelenmesi ancak onun yarının gelmesi ve kadının belli bir eve girmesine bağlaması halinde düşünülebilir. Bundan dolayı boşama o anda değil, yarının gelmesi ve kadının o eve girmesiyle meydana gelir.”²³⁶

Örneğini vererek bu durum yani âlemin belli bir zamanda yaratılmasının muhal olmadığını ve bu yaratmanın yaratan (Allah) da bir değişiklik meydana getirmediğini açıklamıştır.

4. Filozofların “Yaratıcının âleme önceliği zaman bakımından değil zat ve rütbe bakımındandır” delillerine ithafen zaman sonradan olma ve mahluktur, ondan önce de asla herhangi bir zaman yoktur, O Allah vardı, âlem yoktu. Alem var olduğunda Allah yine vardı. Yani vacibu’l-vücut (Allah) zaman ve âlemden öncedir diyerek cevap vermiştir.

Gazâli bu konuda filozofları yanıltan şeyin “vehim” olduğunu söyler. Onların (filozofların) yanıldıkları yer işte burasıdır. Çünkü bu düşünceleri sağlayan aslında vehimdir fakat onlar bunu anlamayıp hakikat zannederler. Hatta Gazâli, “*Tehâfüt*” eserinde “Filozofların yanıldıkları nokta burasıdır.” demiştir. Öyle ki vehim, öncesiz ve başlangıcı olmayanı kavramaktan acizdir. Bir şeylerin hep öncesi olduğunu düşünür. Yani vehim, öncesiz bir başlangıcı kabule zorlanır. Aynı durum üst konusunda da geçerlidir. Baştan itibaren son bulunduğunu yine insan anlamakta zorlanır. Hep bir üst arayışındadır. Âlemin üzerinde de bir üst olduğunu düşünmesi gibidir. Vehim, yaratılmış olan bir şey, ancak başka bir şeyden sonra gelen olarak

²³⁶

Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 53-54.

kabul eder; öncesi olmayan bir yaratılmışı kabul etmez. Filozoflar bunu anlamadıklarından âlemi ve zamanın yaratılmış olduğunu kabul etmeyip “kadim” dir demişlerdir.

5. Filozoflar “imkân hali devamlı ise mümkün de devamlıdır. Yani âlem var olduğundan önce de meydana gelebilirdi, imkân vardı. İmkân devamlı ise mümkün de devamlıdır.” Sözlerine binaen Gazâli, âlemin yaratılmışlık imkânının daimi olduğunu söyler. Ama yaratılmışlık imkânı daimi diye olan kadimdir denemez, denirse yaratılmış olmaz. Bu ikisi birbirinden çok farklıdır. Âlem yaratıldığından önce de sonra da yaratılabilirdi. Âlemin yaratılma imkânının olmadığı hiçbir an yoktur. O, (Âlem) Allah murad ettiği zaman yaratıldı. Gazâli bu imkân delilinin âlemin kadim olmaSinâ götürmeyeceğini açıklığa kavuşturmuştur. Çünkü âlem mümkündür; mümkün olma dışında bir şey olamazlar.
6. İmkânın yaratılmış olmasını mümkün görmeyen filozoflara karşılık Gazâli, “imkân hali sadece aklın verdiği bir hükümdür ve yaratılmış olması için engel değildir. O da bir yaratana muhtaçtır.”²³⁷

Hocazâde ise Gazâli ve öncesi klasik kelamcılarının da savunduğu hudûs prensibini kararlılık ile savunmuştur. Ona göre âlem yok iken, Allah’ın irade sıfatının taallukuyla var edilmiştir.²³⁸

Allah dilediği zaman dilediğini yapar görüşü ile Hocazâde Gazâli ile aynı görüşü benimsemiştir. Hocazâde’nin âlemin ezeliliği meselesinde filozoflara yönelttiği cevaplar şu şekildedir.²³⁹

1. Hocazâde zamanın mevcut olduğu kabul edilse de varlıktan önce yokluğun gelmesinin zamani bir öncelik olmadığı görüşündedir.

²³⁷ Gazâli, *Tehâfütü’l Felâsife*, 84.

²³⁸ Veysel Kaya, “Âlemin Ezeliliği Tartışmasında Hocazâde’nin Yeri”, Uluslararası Hocazâde Sempozyumu, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2011), 260.

²³⁹ Hocazâde, *Tehâfütü’l Felâsife*, 15-39. Ayrıca bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe-Din Münasebeti*, 279, 318; Bknz. Muhammet Caner Ilgaroğlu-Luay Hatem Yaçoob “Âlemin Ezeliliği Meselesinde İbn Sinâ, Gazâli ve Hocazâde’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, /32 (Ocak 2019), 329-333.

2. Hocaîade başka bir cevap olarak Tusi'nin görüşünü delil olarak sunmuştur. Nasıl ki âlem niçin bu içinde bulunduğu mekândadır diye sorulmazsa, niçin o zaman da yaratıldığı da sorulamaz.
3. Âlem hakkında her şey ezeli olsaydı, günlük hadiseler de ezeli olmalıydı ancak hadistirler.
4. Âlem'in imkânı ezelidir aksi halde inkılab gerekir tarzında yapılan itirazı "inkanın ezeliyeti imkânını gerektirmez. Birisinde ezeli imkânın zarfı diğerinde âlemin vücudunun zarfıdır." diyerek cevaplandırmıştır.
5. Filozofların kadimden hadis çıkmaz delillerine Allah'ın iradesinin istediği zaman istediği şekilde yeteceği görüşü ile delillerine itiraz etmiştir. Ayrıca Hocaîade ne âlemin zamanı öncelemekten ne de zamanın âlemden önce gelmesinden bahsedilir. Zamanın hudûsu ancak âlemin hudûsu ile olmuştur. Diyerek başka bir yönden itiraz etmiştir.
6. Filozofların maddenin ezeliyeti deliline Hocaîade'nin itirazı: "Her hadisten önce maddenin geleceğinden emin olmayız, kesin olarak bunu kabul edemeyiz. Filozofların bu konuya ilişkin delilleri basittir, geçersizdir. Ayrıca heyulanın (şekilsiz madde) varlığını kesin bir şekilde kabul etmemiz söz konusu değildir. Heyulanın varlığını kabul ettiğimiz takdirde cismin kadim olduğu ispat edilene kadar heyulanın şekilsiz olup olmadığını kesin biçimde bilemeyiz.

Hocaîade'nin âlemin kıdemi meselesinde zaman tanımlaması önemli bir yer tutar. Ona göre zaman olaylardan dolayı varlığı fark edilen veya kendisinden dolayı zamanda varlığa gelenin varlığından önce yokluğun geldiği muhayyel bir şeydir. Zaman mevcut bir şey değildir. Bundan dolayı da onun varlığının reddedilmesi söz konusu edilemez kendisinin varlığı olmadığı için, var olan âlemin kıdemine delil olması da gerekmez.²⁴⁰

Bu görüşleri incelediğimizde Hocaîade'nin âlemin kıdemliliği meselesini Gazâli'den daha geniş çerçevede ele almış, daha tafsilatlı bir açıklama yapmıştır. Örneğin filozofların birinci delilini çürütmek için Hocaîade dört delil sunmuştur. O, bu

²⁴⁰

Bayram Ali Çetinkaya, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Fatih'in Filozof Hocası Hocaîade* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 334.

meselede filozoflara karşı çıkmış ve Gazâli'nin "Allah hiçbir âlem yokken vardı" şeklindeki sözüne işaret etmiş ve yalnızca Allah'ın zatı var olup âlem'in olmadığını belirtmiştir. Hocaîade'nin bu mesele de Gazâli ile aynı görüşü savunduğunu görmekteyiz.

3.2.3. Âlem'in Ebediliği

Kadim ve Ebedi olma durumu birbirleriyle ayrılamayan konulardır. Yani sonradan yaratılan bir varlığın ancak onu var eden tarafından ebedi olarak yaratması gerekir. Âlem'in kadim olduğu görüşünü savunan filozoflar, âlemi ebedi olarak görmüşlerdir.

Filozoflar Âlem'in ebediliği hakkında genel olarak âlemin illetli olduğu, illetli ile illetin de birlikte olup ayrılamadıkları için, illet olan vacibu'l-vücut (Allah) ebedi olduğuna göre illetli olan âlemde ebedidir görüşü içerisindedirler. İbn Sinâ, iletin zatı gereği malülü gerektirdiği ve dolayısıyla illet sürekli ise, malülü de sürekli gerektireceği²⁴¹ görüşü ile Âlem'in ebedi olduğu kanaatindedir.

Âlem'in kadim olduğu hususu için öne sürülen deliller ezeli olduğu için de geçerlidir. Bunlara ek olarak filozoflar âlemin ebediliği konusuna birkaç delil sunmuşlardır. O delillerden birkaçı şu şekildedir:

1. Calinus'un Delili:

Filozoflar Calinus'un delilini âlemin ezeli olduğu görüşünü ispat için savunmuşlardır. O, "Mesela eğer güneş yok olmayı kabul etseydi, uzun süre onda bir küçülme ortaya çıkardı. Hâlbuki binlerce seneden bu yana güneşin miktarına ilişkin olarak yapılan gözlemler, onun hep aynı miktarda kaldığını göstermektedir. Böylesine uzun zamandan beri küçülmemesi, onun bozulmayacağına delalet etmektedir."²⁴²

Anlaşılaçağı üzere filozofların yok olmanın birdenbire olmayacağına imkân vermekte eğer bir yok olma olacaksa bunun birkaç belirtisi olması gerektiğini savunmaktadırlar.

²⁴¹ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 117.

²⁴² Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 93.

2. Filozoflar âlem yok olacak ise bunu ya kadim olan vacibu'l-vücut (Allah) yapar veya hadis sonradan olan varlık yapar. Sonradan olanın yapması imkânsızdır. Kadim varlık olan Allah, eğer âlemi yok edecek ise bu onda değişimi meydana getirir. Neden daha önce yapmadı da şimdi? Daha önce niçin dilemedi? Bu kadim varlıkta bir değişiklik meydana getirir ki biz bu meseleyi âlemin kadim olma hususunda da yer verdik. Filozoflar vacibu'l-vücut (Allah) da değişimi muhal görmüşlerdir.

Dolayısıyla filozoflara göre, kadim varlık olan âlemin yok olmasını sağlayacak herhangi bir sebep yoktur. O'nun yok olması muhaldir.

Gazâli Calinus'un deliline ithafen öne sürülen filozofların deliline karşılık, bozulma sadece küçülme ile meydana gelmez. Eğer bozulmanın küçülme yolu ile meydana gelmesi şart olsaydı o zaman filozoflar bu delili sahih olurdu. Ancak bu geçersizdir. Çünkü bozulma her an her şekilde olabilir. Allah'ın buna gücü yeter. Ayrıca Gazâli eğer filozoflar bozulmanın küçülme yolu ile olacağını düşünüyorlar ise küçülmediğini nereden biliyorlar? Diye sorarak bir nevi onları kendi yöntemleri ile sıkıştırmıştır. Sonuçta güneş dünyadan çok daha büyüktür. Onda öcüm neredeyse imkânsızdır.²⁴³

3. Yok etmenin yalnızca Allah'ın dilemesiyle olacağını yine âlemin ezeli olma konusunda olduğu gibi Gazâli, “murad ettiği zaman yarattı” dediği gibi “o dilediği zaman yok eder.” Diyerek filozoflara karşı çıkmıştır. Ayrıca bunun O'nun zatında herhangi bir değişme meydana getirmediği, bu değişim “O'nun nefsinde değil, fiilindedir.”²⁴⁴ diyerek açıkça göstermiştir.

Bu mesele Âlem'in kıdemi meselesinin devamı niteliğinde olduğundan ezililik meselesinde ki deliller burada da savunulmuştur. Bu meselede Hocaîde'nin Gazâli'den farklı bir yol izlediğini söyleyemeyiz. Hocaîde'nin meseleye dair görüşü şu şekildedir:²⁴⁵

²⁴³ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 93.

²⁴⁴ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 98.

²⁴⁵ Hocaîde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 35. Ayrıca bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe-Din Münasebeti*, 330-331.

1. Gazâli gibi âlem yok olacak ise güneşin küçülmesi gerekirdi delillerine yok olmanın şartı küçülmek veya bozulmak değildir görüşündedir.
2. Failin eseri adem (yokluk) olamaz delilerine eğer adem devamlı ise bu doğrudur, fakat hadis olan adem için doğru değildir, görüşü ile filozoflara itirazını yöneltmiştir.

Özetle Hocazâde'nin âlem'in ebediyetine dair filozofların delillerini farklı bir üslupla değerlendirmemiştir. Bu meselede Gazâli'nin delilini ele alarak farklı bir delil sunmamıştır. Genel olarak Hocazâde'nin âlem hakkındaki görüşü şeriata uygun olan şekliyledir. O, filozofların “birden ancak bir çıkar” görüşlerini kusurlu bulmaktadır. Çünkü âlemdeki mürekkep varlıkların bulunması birden bir çıkar anlayışına terstir. “Aynı kaynaktan birçok şeyin çıkması, birçok şeye tek bir kaynağın kaynaklık etmesi mantık açısından caizdir, mümkündür. Bu caiz olunca birden, basit varlıktan ancak bir sudur olur demek çürütülmüş bir iddia olur.”²⁴⁶ En genel şekliyle söyleyecek olursak Gazâli ve Hocazâde'yi âlem hakkında filozoflardan ayırdığı husus sudur meselesidir. Filozofların âlem anlayışında Allah'tan zorunlu olarak meydana geldiği yoksa âlem'in Allah ile birlikte var olduğu ve ebedi olduğu görüşlerini reddederek kelamcılarının savunduğu hudus delili ile âlem'in sonradan Allah tarafından yaratıldığı ve O, murad ettiği zaman yok olacağı kanaatindedirler.

3.3. Nefis (Ruh) Meselesi

3.3.1. İnsan Nefsinin Kendi Kendine Kâim Olması

Filozoflara göre akli ilimler insan nefislerinde bulunur ve sınırlıdır. İlimlerde kısımlara ayrılmayan birler vardır; buna göre onların bulunduğu mahallin de bölünmemesi lazımdır. Ancak cisim olan her şey bölünür. Bu delil ise insan nefsinin cisim olmadığını gösterir.

İlmin insanın sadece bir cüz'ünde mevcut olmadığını onun umumi bir sıfatı olduğu görüşü içerisindeydirler. Filozoflar bu görüşlerini ispat etmek için epey delil

²⁴⁶

Tevfik Yücedoğru, *Hocazâde'nin Âlem Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 250.

sunmuşlardır ancak biz çalışmamızda çokta uzatmamak adına birkaç delile yer vereceğiz.²⁴⁷

1. Eğer cisim bölünüyor ise onda bulunan ilim de bölünür. Ancak ilim bölünmediğine göre onun bulunduğu mahal de bölünmez.
2. İlim eğer cismin sadece bir cüz'ünde olsaydı, sadece bu cüz bilen (âlim) olurdu.
3. Akıl cismi bir alet ile bilmez. Eğer cismi bir alet ile bilse o, kendi kendini bilemezdi.
4. Herhangi bir alet ile bilen de yorgunluk meydana gelir. Hâlbuki akıl yorulmaz.

Gazâli, filozofları bütün konularda eleştirirken aslında yapmak istediği filozofları söylediklerinin geçersiz olduğu değil zira Gazâli'nin kendisi bu görüşlerden kabul edilebilenler olduğunu söylemekle birlikte o, filozofların bunları delillendirmek için akli yöntemlerini eleştirmiş, yetersiz bulmuştur.

İnsan nefsinin kendi kendine kâim bir cevher olması hususunda da Gazâli, onların/filozofların delillerini yetersiz bulmuştur.

Şöyle ki onlar, cisimde meydana gelen bilgilerin bölünmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Ancak örnek vermek gerekirse kurdun düşman olduğu gerçeğinde “düşmanlık” bölünemez.

Genel olarak Gazâli, bu delillerin hepsini saçma bulmaktadır. Örneğin insanın sadece bir cüz'ünün bilmesi muhaldir. Bu saçma bir fikirdir.

Hocazâde meseleye filozofların öne sürmüş olduğu delillere ayrı ayrı cevaplar vermişlerdir. Filozofların insan nefsinin kendi kendine kâim bir cevher olduğuna dair delilleri ve Hocazâde'nin cevapları şu şekildedir:²⁴⁸

1. Filozoflar “makulat cüzlere bölünemez, eğer bölünürse aklın bir defada sonsuz cüzleri kavramış olması gerekir”²⁴⁹ diyerek bunu muhal görmüşlerdir.

²⁴⁷ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temek Konuları*, 258. Ayrıca bkz. Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 261-267.

²⁴⁸ Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 78-80, Ayrıca Bknz. Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 92-95.

²⁴⁹ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 92.

Hocazâde ise onlara cevap olarak bu türlü bölünmenin caiz olduğunu savunmuştur. Ona göre makul suretin bölünmesi mahallinin de bölünmesi mânâsını taşımaz.

2. Filozofların ikinci delili olarak “Biz külliyi idrâk ederiz, bu külli bütün maddi eklentilerden(levahik) mücerrettir. İdrak makulün suretinin akılda meydana gelmelidir. Eğer, insan nefsi cisim veya cismani olsaydı maddi eklentileri olur, ona hulül eden küllinin de öyle olması icab ederdi.” Delilini öne sürünce Hocazâde küllinin maddi eklentilerden mücerret olması mahalli yönünden değil binefsihi mücerrettir”²⁵⁰ diyerek filozofların ikinci delini çürütmüştür.
3. Cismani kuvvetin kendini idrak ettiğini idrak etmesinin mümkün olmadığı²⁵¹ hâlbuki nefsin kendini idrak ettiğini idrak etmesi delillerine yönelik Hocazâde sadece beş duyunun kendini idrak etmediğini söyleyerek bu genellemeyi yanlış bulur. Kendini idrak eden başka cismani kuvvetler olabilir.
4. Filozoflar nefsin uzuvlardan birine hulül etmiş olmasını ya o uzvun daima idrâkini veya hiç idrâk etmeyeceğini ancak her iki durumunda muhal olduğu delillerine yönelik Hocazâde filozofların idrâk tanımlarını reddetmiştir. İdrâk mâkulün âkilde husulüdür tanımını kabul etmeyip “akıl-mâkul arasında hasıl olan hususi bir izafet halidir” diyerek eleştirmiştir.
5. “Eğer nefis cisme hulül etmiş olsaydı onun idrâki cismani aletlerle olmuş olurdu. Böylece aletlerin zayıflaması ile bu idrâkinde zayıflaması icab ederdi; oysaki durum tersinedir” deliline Hocazâde “idrâk’ın kemâlinin şartı, aletin kemâli değildir”²⁵² görüşü ile karşı çıkmıştır.
6. Filozoflar, insan bedeninin ve her bir cüz’ünün sürekli değişim halinde olduğunu ancak ruh cisim olsaydı geçen yıllar içerisinde insanların aynı insan olarak kalmaması gerektiği düşüncelerine karşılık Hocazâde aynı durumun nebat ve hayvanlarda da geçerli olduğunu, eğer öyle ise yirmi yıl içerisinde değişen ağacın aynı ağaç olmaması gerektiğini ve onların delillerine göre

²⁵⁰ Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 78-80. Ayrıca bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 92-95.

²⁵¹ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 93.

²⁵² Hocazâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 78-80

nebat ve hayvanların da birer ruhu olması gerekeceğine²⁵³ yönelik karşı çıkmıştır.

7. Eğer ilmin mahalli cisim olsa, cisim bölünür. O zaman bir cüzde bir şeyi bilme, başka cüzde bilmeme hâsıl olur. Bu ise insanın hem bir şeyi bilme hem bilmemesi anlamına gelir. Hocasâde ise bu delile “o zaman insan bir şeyden hem nefret edip hem sevebilir” sözü ile filozofların delillerini saçma bulmuştur.
8. Cisim sonludur, sonsuzu idrâk edemez. Hâlbuki insan sonsuzu idrak edebilir. Demekki ruh cisim değildir. Hocasâde sonsuzu idrâk edebilmenin idrâk edenin de sonsuz olmasını gerektirmez fikrini savunmuştur.

Filozofların insan ruhunun kâim olduğu delillerini tek tek ele alıp inceleyen ve karşı görüş belirten Hocasâde'nin tutumu Gazâli'den biraz farklıdır. O meseleyi daha ayrıntılı incelemiş Gazâli'nin dikkat çekmediği bazı hususlara da değinmiştir. Bu Hocasâde'nin tamamen Gazâliyi tasdik etmek için “*Tehâfüt*” yazmadığını göstermektedir. Hocasâde de meselelere kendince yaklaşım kendisine özgü yöntemlerle ki bu yöntemlerine yukarıda değindik problemlere çözüm ürettiği görülmektedir.

3.3.2. İnsan Nefsinin Ebediliği

Filozoflar, insan nefsinin ne şekilde olursa olsun yok olmasını kabule yanaşmazlar. Çünkü nefis cevherdir. O'nu hiçbir kuvvet yok edemez. Ne beden yok olmasıyla ne de herhangi bir kuvvetle nefis yok olamaz. Çünkü beden yok olması nefsin yok olmasını gerektirmez. Bu ikisi ayrı şeylerdir. Bu bağlamda insan nefsinin ebediliğine ‘ölümsüzlük’ de denilebilir. Ölümsüzlük; “yaşamın hiç sona ermeyen sürekli var oluşu, ölümden sonra söz konusu kişisel hayat”²⁵⁴ şeklinde tarif edilebilir. İnsanın öldükten sonra da var olmaya devam edeceğine inanma anlamında ölümsüzlük, ruh ya da insan kişiliğinin, ölümden sonra belli bir biçimde var olmaya devam ettiğini ileri süren öğretidir.²⁵⁵

²⁵³ Hocasâde, *Tehâfütü'l Felâsife*, 78-80

²⁵⁴ Haydar Dölek, “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2010), 200.

²⁵⁵ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 188. Ayrıca Bknz. Dölek, “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler”, 200.

Filozoflar can için yokluğu muhal görmüşlerdir. Çünkü onlar can'ı bedende ayrı olarak görmüşler; beden yok olması can'ın yok olmasını gerektirmeyeceği kanaatine varmışlardır.

Gazâli onlara karşı çıkararak can'ın bedenden ayrı olamayacağını savunmuştur. Ve bu hususta İbn Sinâ'nın görüşünü de kanıt olarak sunmuştur. İbn Sinâ canların sayısının bedenlerin sayısı kadar olması gerektiğini savunup şöyle eklemiştir:

“Çünkü tüm bireyler de bulunan can'ın sayısı her yönden bir olsaydı, bu görüşe pek çok olanaksızlıklar iliştirirdi. Söz gelişi Zeyd bir şey bildiği zaman, Amr'ın da bu şeyi bilmesi gerekirdi. Eğer Amr bir şeyi bilmiyorsa, Zeyd'in de o şeyi bilmiyor olması gerekir, böyle bir varsayım buna benzer pek çok olumsuzluğu beraberinde getirir.”²⁵⁶

Yine yok olmak herhangi bir kuvvetle meydana gelecek bir olay değildir. Sonuç olarak nefis ebedidir, onun yok olması düşünülemez.

Gazâli ise bu görüşü reddeder. Çünkü bizim inancımızda Allah'ın kudreti her şeye yeter. Dolayısıyla nefsin yaratıcısı olduğu gibi onu yok etmeye de Allah'ın kudretini engelleyecek hiçbir mâni olamaz.

Filozofların insan ruhunun ebedi olması meselesine yönelik eğer ruh yok olacak olsa “ya kendiliğinden ya başkası yüzünden veyahut sebepsiz yok olur; bu üç ihtimal de bâtıldır. Şöyle ki: sebepsiz olamaz her hadisin bir sebebi vardır, bizatihi olamaz, zira ruhun vücudunu gerektirmiş olan zat, aynı zaman da onun ademini de gerektirmiş olur, bu ikisi de muhaldir. Başkası sebebi ile de olamaz zira bu başkası ya vücudi'dir veya âdemidir”²⁵⁷ ancak her ikisi de batıldır. Hocazâde bu duruma “yok edenin vücudi olması caizdir”²⁵⁸ diyerek filozofların ruhun cisimde olmayan cevher olduğuna dair delillerini de bedenle ruh arasındaki ilişkinin yalnız nefsin varlığına tabii olduğuna dair bir izafet olduğuna dair delillerini de yetersiz bulmaktadır.

²⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt* (İstanbul, Arap Klasikleri Felsefe, 2018), 531.

²⁵⁷ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 110.

²⁵⁸ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 110.

Özetle Hocazâde'nin ölümsüzlük meselesine yaklaşımı; eserinin mukaddemesinde ilahiyatla ilgili meselelerin akılla bilinemeyeceğini beyan etmesiyle açıklık kazandırmıştır. O, bu meselelerin akılla değil, bilakis dinin bize öğrettikleriyle bileneceğini belirterek filozofların bu konuda aşırıya gittiklerini söylemektedir. Diğer taraftan ona göre filozoflar hesap ve mantık gibi ilimlerde doğruya ulaşmışlar, fakat ilahiyatla ilgili konularda ise vehme ve şüpheye düşmüşlerdir.²⁵⁹

Hocazâde'nin bu görüşlerinden hareketle ölüm, yeniden diriliş (haşr) gibi konularda filozofların aşırıya gittiği düşüncesi ile onları eleştirdiğini görmekteyiz. O, ilahiyatın ana konuları olan ve tehâfütünde son konuları olan ölüm, haşr, gibi meselelerde kelamcı tavrı ile ön plana çıkmıştır. O'nun bu yönü Gazâli ile benzerlik göstermektedir ki Gazâli de filzoflara karşıyken bazı meselelerde nereden bildiklerini, akılla bilinemeyeceğini, Allah dilerse her şeyin olabileceğini savunmuştur. Bu görüşleri ile Gazâli ve Hocazâde için ölüm, ahiret gibi meselelerde tevil ve radikal yorumlamalardan kaçınarak şeriate uygun görüşleri beyan etmişlerdir diyebiliriz.

3.4. Haşr Meselesi

“Ölümden sonra hayat” veya öldükten sonra dirilmek” vs. gibi ifadelerle bu hayattan sonra “mahiyetini tam olarak tasavvur edmediğimiz bir başka hayat’ın anlatılmak istendiği”²⁶⁰ kesindir. Sözlüklerde “geri dönmek”, “iade ve tekrar etmek” anlamına gelen haşr, insanoğlunun ölümden sonraki yaşamıyla ilgili durumdur. Nitekim Kur’an- Kerim’de “Her nefis ölümü tadacaktır”²⁶¹, “Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık”²⁶² ifadeleriyle ölümden sonra yaşamın olduğu açıkça belirtilmektedir. Bu ölüm sonrası yaşamın nasıl olacağı meselesi filozof ve İslâm âlimleri arasında tartışma sebebi olmuştur. Meşşâî filozoflardan İbn Sinâ yok olan bedeninin tekrar dirilmesini üç şekilde mümkün olabileceğini savunmuştur.²⁶³

²⁵⁹ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 2-3.

²⁶⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı, 14. Basım, 2018), 245.

²⁶¹ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10 Basım, 2011), Âl-i İmrân 3/185.

²⁶² Enbiya, 21/35.

²⁶³ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 290-298.

1. Aynı beden yeniden dirilecek.
2. Nefis baki kalarak bedene yeniden dönecek.
3. Hangi maddeden olursa olsun nefis bedene dönecektir.

Bu hususta filozofların yukarıda verdiğimiz üç şeklin de imkânsız olmasına yönelik delillerini yedi başlıkta topladık:²⁶⁴

1. Beşeri bedenler suret ve arazları ile birlikte ölüm ile yok olur. Unların iade/geri döndürülmesi yapılamaz. İbn Sinâ'nın bu konuda ki görüşü şu şekildedir:

“Bedensel yapı, nefsin cevherine zıttır ve ona eza verir. Nefsi bu durumdan habersiz yapan, beden ve onda tamamen dağılmış olmasıydı. Nefis bedeni terk ettiğinde bu büyük zıtlığın farkına varır ve o nedenle büyük eza duyar. Fakat bu eza ve elem, ondan ayrılmayan bir durumda değil, yabancı bir ilişenden kaynaklanır. Yabancı ilişen durum ise, devam etmez ve kalıcı değildir, tekrarlanmasıyla bu yapıyı sabitleştiren fillerin terk edilmesiyle ortadan kalkar v geçersizleşir. Dolayısıyla söz konusu duruma bağlı cezanın da sürekli olmaması, aksine pey der pey azalıp ortadan kalkması gerekir. Ta ki nefis arınır ve kendine özgü mutluluğa ulaşır.²⁶⁵

2. Ma'dum'un iadesinin imkânsızlığı: Bu delil; yok olan bir şeyin yeniden aynı şekilde olmasının imkânsızlığına²⁶⁶ dayanır. Çünkü cesed yok olurken sıfatları da yok olur. Ve aynı şekilde iadesi filozoflara göre imkânsızdır.
3. Ruhların bedenlere dönüşünün tenasüh olarak sayılması filozofların cismani maat'ın tenasühü gerektireceği görüşü ile reddetmişlerdir.²⁶⁷ Onlar bu hususta cismani maat ya unsurlar âlemine olacaktır ki bu tenasühü gerektirir, ya feleklere olacaktır bu da feleklerin yarılmasını gerektirir veya başka âleme olacaktır ki üçü de batıldır görüşü ile cismani haşrı inkâr etmişlerdir.

²⁶⁴ İbn Sinâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 290-297.

²⁶⁵ İbn Sinâ, *Kitabu'ş-Şifa*, 177.

²⁶⁶ Gazâli, *Tehâfütü'l Felasife*, 298.

²⁶⁷ Gazâli, *Tehâfütü'l Felasife*, 298.

4. Bedenlerin bekâsının imkânsızlığı: eğer cismani maat mümkün olursa bu bedenlerin sonsuz olarak tesir de bulunmasını gerektirir fikri ile filozoflar bunu muhal görmüşlerdir.
5. Cismani mead'ın fiil ve infi'ali de gerektireceği: Filozoflar cismani mead'ın fiil ve infi'alinde aynen geri iadesini gerektirir. Bu onlara göre imkânsızdır.
6. Cismani maat canlılığın devamını gerektirir: nefsin beden yok olduktan sonra var olması ve cismani haşr meydana gelirken de bir nefsin gerektirmesinden dolayı bir bedene iki nefis düşeceğinden bunu muhal görmüşlerdir.
7. Nefsin bedenden kurtulduktan sonra geri bedene dönmeyeceği: nefis ile beden ilişkisi nefsin bedeni mükemmele ulaşmasını sağlamaktan ibarettir. Bu oluştuğunda nefis bedene geri dönmeyecektir. Çünkü bir nevi hapisten kurtulmuştur.

Gazâli, filozofların bu delillerinin geçersiz olduğunu savunmuştur. Çünkü Gazâli'ye göre nefsin beden öldükten sonra baki kalmasını muhal görmemiştir. Bilakis şeriat buna delalet etmektedir.²⁶⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler."²⁶⁹ Ayeti kerimesi geçmektedir. Gazâli'nin savunduğu görüş şeriate uygundur.

Gazâli'nin haşr meselesinde görüşüne değindikten sonra buradaki asıl konu filozofların delillerine karşı çıkmasıdır. O, filozofların delillerine karşılık şu cevapları vermiştir:²⁷⁰

1. Siz kendi kendine kâim olan nefsin ölümden sonra baki olduğunu niçin inkâr ediyorsunuz.
2. Ruhun bedene dönmesinin tenasühü gerektireceği fikrine yönelik Gazâli, tenasühü bu âlemde reddettiği, yeniden dirilme için olabileceği görüşündedir.

²⁶⁸ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 302.

²⁶⁹ Âl-i İmrân 3/169.

²⁷⁰ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 302-307.

3. Filozofların insanın cüz'i her organının tek tek yeniden yaratmadan ruhun bedene dönmesi imkânsızdır delillerine Gazâli Allah'ın ol demesiyle olacağı fikri ile karşı çıkmıştır.

Gazâli tekrar dirilmeyi zaruri görerek bunu inkâr eden kimse, varlık sebeplerinin müşahede ettikleriyle sınırlı olduğunu nereden bildiğini, müşahede ettiğiinden başka bir yolla bedenlerin dirilmesinin uzak olmadığını tefekkür edemediklerini²⁷¹ söylemektedir.

Hocazâde haşr meselesinde şöyle demektedir. “Bu konuda bizi ilgilendiren asıl husus, filozofların beden olmaksızın ruhla dirilmeye ilişkin dillendirdikleri görüşlerin çürütülmesidir. Zira filozoflar bu şüpheyeye dayanarak mezhplerini inşa etmiş ve böylece İslâm şeriatına muhalefet etmişleridir.²⁷² Hocazâde filozofların delillerini tek tek ele alıp ayrı ayrı itirazını yöneltmiştir. Filozofların cismani haşr meselesinde öne sürdükleri Hocazâdenin itirazı şu şekildedir.²⁷³

1. Nassların te'vili ve zahir mânâlarından başka yöne çekilmesi cihet ve cismanilik bildiren ayetlerde olduğu gibi zahir anlama yüklenmesi imkânsız/mümteni olduğunda doğru ve geçerli olur. Çünkü akli deliller ve burhanlar Allah hakkında cihet ve cismaniliğin imkânsızlığına delalet etmektedir ki bu noktadan hareketle te'vil gerekmiştir. Cismani mead konusunda onu zahirden uzaklaştıran bir karineden veya kesin delillerin varlığından bahsedilemez. Aksine bu konuda gelen ayet ve hadislerin çoğunu teşbih ve temsil mânâsına hamletmek imkânsızdır.
2. Hocazâde'nin filozofların ikinci delililine itirazı: “Biz Ma'dum'un zatıyla/aynıyla iade edilmesinin mümteni/imkânsız bulunduğunu peşin olarak kabul edemeyiz. Filozofların ma'dumun iadesinin imkânsızlığına dair söyledikleri akli çerçevede düşünenlerin çoğunun sözlerine aykırıdır. Akli çerçeve de düşünenlerin çoğunun sözlerine aykırı olan bir söz varsa, o söz

²⁷¹ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 306.

²⁷² Hocazâde, *Et-Tehâfüt fi'l Muhâkeme beyne'l Gazzâli ve'l Felâsife*, Thk. Luay Hatem Yaqoob (Beyrut: Risale el Âlemiyye, 2018), 259.

²⁷³ Hocazâde, *Et-Tehâfüt fi'l Muhâkeme beyne'l Gazzâli ve'l Felâsife*, 270-284. Ayrıca bkz. Muhammet Caner Ilgaroğlu- Luay Hatem Yaqoob, “Farabi ve Hocazâde'nin Görüşleri Bağlamında Mead Meselesi”, *Adıyaman Üniversitesi Manas Sosyal Araştırma Dergisi* 8/4 (Şubat 2019), 3092-3096.

dinlenmez ve ona itibar edilmez. Dolayısıyla insanda hayatın başından ölüme dek bâki kalan asli cüzler vardır. Bu cüzler oldukça azdır ve “ruh” şeklinde adlandırılırlar. Ölüm meleği geldiği zaman Allah o meleğe, gerçekte insanı oluşturan asli cüzleri/parçaları, sıfatlarda bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmeksizin tutmasını emretmektedir.

3. Unsurlar âleminde ruhların bedene iade dilmesinin tenasühü savunmak anlamına geleceğini peşinen kabul edemeyiz. Başka bedenlere ruhun iadesi söz konusu olursa ancak o zaman tenasühten bahsedebiliriz. Aynı şekilde feleklerin delinmesinin ve onlara girilmesinin imkânsız olduğunu kabul edemeyiz. Filozofların ortaya koyduğu delil, diğer feleklere değil, cihetleri belirleyen en büyük feleğe dahil olunmasının imkânsızlığa delalet etmektedir. Ayrıca bu âlemden başka bir âlemin varlığının imkânsızlığını da peşinen onaylamamız doğru olmaz. Şüphesiz beşer akli, yaratılmışların hallerinden ancak az bir kısmına vakıftır.²⁷⁴
4. Bedenin ebedi kalmasının muhal olduğunu zorunlu olarak kabul edemeyiz. Filozofların maddi kuvvet son bulmayan bir etkiyi ifade eder şeklindeki delilleri bizim için memnudur. Çünkü maddi kuvvetlerin aslında kendisi üzerine tereddüp eden fiile de etkisi yoktur. Diğer şey Allah’ın yaratması ile meydana gelir.
5. Beşinci delile Hocaîade’nin cevabı: “Biz gerçekte bedenün unsurlardan meydana geldiğini peşinen kabul edemeyiz. Bize göre beden, cismani cüzlerden ibarettir. Allah bu cüzlerde hayat, ilim ve kudrete dair özel sıfatlar yaratmaktadır. Hayatın mizaç (karışım) fiil ve infialle meydana geldiğini asla söyleyemeyiz.²⁷⁵
6. Filozofların altıncı delilinde zikredilenler icab (gereklilik) temeli üzerine kuruludur. Bizim görüşümüze göre, bedenün kendisiyle ilişkisi bulunan/onu iade eden bir nefis olmaksızın oluşması caizdir.
7. Hocaîade Filozofların yedinci deliline ise cevap olarak: “Biz, bedenün mutlak olarak ve her zaman nefse vebal (ağırlık, fazlalık, zarar) olduğunu ön kabul

²⁷⁴ Hocaîade *Tehâfütü’l Felâsife*, 112.

²⁷⁵ Hocaîade *Tehâfütü’l Felâsife*, 113.

ile onaylayamayız. Aksine her yönden kötülüklerden beri olan sağlıklı olan beden-ki Peygamberler ondan haber vermiştir- lezzetlerin artmaSinâ ve nefsin neşe ve mutluluğunun kemali için bir sebep olmaktadır. Bedenler bu şekilde olursa yani hastalıklardan uzak sağlıklı olursa nefsin onları iradesine ihtiyaç duyulmaksızın akli ve hissi lezzetleri elde etmesi mümkün olur. Malumdur ki beden ve ruhun saadetinin bir arada yaşanması tek bir saadete yetinilmesinden çok daha güçlüdür.²⁷⁶ Böylelikle onların hüccetleri çürütülür.

Sonuç itibariyle mead meselesinde filozofları görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri delillere Gazâli gibi Hocazâde de karşı çıkmış, onlara reddiye niteliğinde cevaplar vermişleridir. Hocazâde'nin genel görüşüne baktığımızda ise delil olarak meseleyi ele alışını Gazâli'den biraz daha ayrıntılı ancak sonuç olarak haşrın gerçekleşeceği düşüncesi ile Gazâli ile aynıdır.

3.5. Mucize Meselesi

Meşşâî filozofların peygamberlik anlayışları ve mucizeyi ifade ediş tarzları İslam âlimlerinden biraz farklıdır. Bu konu nedenselliğe dayanmaktadır. Şöyle ki onlar/filozoflar sebep ile sebep olunan arasındaki yakınlığı zaruri görmekteyirler. Örneğin yemek yeme ile doymak zaruriliktir. Yemek yiyen kimse doygunluğa zaruri olarak ulaşacaktır. Gazâli'nin eleştirisi bu zorunlu nedenselliğedir. İbn Sinâ'ya göre Peygamberin varolması ve insan olması zorunludur. Yine onda insanların kendilerinde olmayanı olduğunu fark etmeleri ve kendilerini ondan ayırt etmeleri için diğer insanlarda bulunmayan özelliğın bulunması zorunludur²⁷⁷ ki bu mucizelerdir.

Gazâli sebepler ile eser arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki gördükleri, sebep olmadan eser, eser olmadan da sebebin varlığının güç ve imkân dâhilinde olmadığını ileri sürdüklerinden dolayı²⁷⁸ onları eleştirmiştir.

²⁷⁶ Hocazâde *Tehâfütü'l Felâsife*, 114-115.

²⁷⁷ İbn Sinâ *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 304.

²⁷⁸ Ayşe Sıdika Oktay, "İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Türkiye Diyanet Vakfı* 1/51 (Eylül 2010), 93.

Nedensellik konusu denilince akla gelen ilk örnek ateş-pamuk örneğidir. Filozoflar bu örnekten yola çıkarak ateşe değen pamuğun yanması zaruridir, yanmaması muhaldir. Bu da onları Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında yanmadığını inkâra götürür. Onlar, ya Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşte yakma özelliğinin alınarak ya da Hz. İbrahim'in vücudu ateşin onu yakmadığı bir şekle dönüştürecek ki ateş ona tesir etmesin. Ancak bu durum filozofların idafe ediş tarzlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Öyle ki İbn Sinâ “Risaletü'l-di'ive'l-infial” adlı risalesinde mucize konusunu işlemiştir. Özetle İbn Sinâ peygamberde bulunması gereken özellikleri işlerken peygamberin insan olması ve diğer insanlardan bulunmayan bir özellik taşımasının zorunlu olduğunu²⁷⁹ belirtmiştir. Burada Hz. İsa, Hz. Süleyman'dan örnekler vermiş, aynı zamanda Hz. Muhammed'in ummi olmaSinâ rağmen okumasını²⁸⁰ mucize olarak değerlendirmiştir.

Görülüyor ki İbn Sinâ mucize'yi Allah'ın peygamberlerine vermiş olduğu tabii bir olay olarak değerlendirmektedir. Konunun başında da ifade etmeye çalıştığımız gibi hissi birtakım olaylarda zorunluluk gözetmeleri-yemek yiyen kimsenin doyması gibi- Gazâli tarafından eleştirilme sebebi olmuştur.

Gazâli'nin nedenselliği hemen herkesçe bilinir. O sebep ile sebep olunan arasında ki ilişkiyi zaruri görmez. Yani yemek yiyen kimsenin doyması zaruri değildir. Yalnızca Allah, bu ikisini peş peşe yaratmıştır. Ateş pamuk örneğinde olduğu gibi bizim inancımıza göre ateşin pamuğu yakacak şekilde yaratmaya gücü yeten Allah'ın onu yakmaması da mümkündür. Çünkü asıl fail ateş değil, Allah'ın kendisidir. Ve yine bizim inancımızda Allah'ın kudreti her şeye yeter. Böyle bir Allah'ın ateşe dokunan pamuğu yakmayacak şekilde yaratması da mümkündür. Ki Hz. İbrahim ateşe atıldığında ateş onu yakmamıştır görüşleri ile filozoflara karşı çıkmış, onları sert bir dille eleştirmiştir.

“Gazâli nedensellik ile ilgili tartışmaSinâ öncelikle sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi incelemekle başlamakta ve tabiatta sebep olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişkinin zorunlu değil, olumsal olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre onlardan birinin kabulü, ötekinin kabulünü; birinin inkârı da

²⁷⁹ Hacı Sağlık, *İbn Sinâ'nın Nübüvvet Anlayışı ve Mucize Anlayışı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2011), 66

²⁸⁰ Sağlık, *İbn Sinâ'nın Nübüvvet Anlayışı ve Mucize Anlayışı*, 66.

ötekinin reddini gerektirmemektedir. Ayrıca onlardan birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılmamaktadır. Bizim sebep ile etki arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemiz alışkanlıktan öte bir şey değildir”²⁸¹ çünkü gözlemlenen şey daima bu yönde olmuştur. Ateş ve pamuk ne zaman yan yana gelse yanma olayı gerçekleşmiştir. Ancak burada asıl fail ateş değil ateşe yakma özelliğini veren Allah’tır. Ancak Gazâli’nin sistemine göre ateşe bu özelliği veren Allah vermeyebilir de. Bu, zorunlu nedenselliğin inkârıdır ki Gazâli tam olarak bunu yapmıştır.

“Tanrı herhangi bir aracı sebep kullanmaksızın evrende doğrudan iş görür”²⁸² düşüncesi ile Gazâli, evrende vuku bulan her hadisenin Tanrı’nın iradesi ve kudretiyle meydana geldiğini savunur. Zorunlu nedenselliğin kabulü ilahi kudretin ve mucizenin inkârını gerektirir. Filozoflar mucizeyi sebepler ve etkilerin arasındaki bağlantının zorunlu ve bitişik olduğunu ifade ederek açıklamışlardır. Onlar Kur’an da geçen mucizelerin mecazi anlam ifade ettiğini savunmuşlardır. Gazâli’nin filozoflara karşı çıktığı husus ise tabii olayların nedenselliği ispatlayamayacağı yönündedir. Hiç şüphesiz düşünüre göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki onların Allah’ın ezeli ilminde birbiri ardına yaratılmış olmasından ibarettir.

O, bu hususta doğuştan kör olan bir kimse örneğini vermiştir. Bu kişi bir anda görse görmenin nedeni göz kapaklarının açılması olarak algılayacak; ancak asıl nedenin havanın kararmasıyla anlaşılacağı ışık olduğunu bilmemesi gibidir. Asıl neden doğa da meydana gelen birtakım olaylar değil, Allah’ın ilmi ve kudreti ile onlara verdiği güç ile gerçekleşmektedir.

Mucize hususunda Hocaşâde’nin mesele ile alakalı görüşünü üç şekilde sunduk:

1. Filozoflar “illetten tehalüf değil, tam illetten tehallüf mümtenidir” görüşünü savunmakta Gazâli ise illet-eser ilişkisi ile değil cisimlerin ayrı ayrı birer tabiata sahip olmasındaki zaruretle ilgilenmiştir. Hocaşâde burada bir illetin tam illet olup olmadığının filozoflarca ispatlanması gerektiği görüşünü

²⁸¹ Yaşar Türkben, *Gazâli ve Nedensellik* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 8.

²⁸² Türkben, *Gazâli ve Nedensellik*, 11.

savunmaktadır. Bunu ispat etmedikçe onların (filozofların) tam illetten tehallüf etmek mümtenidir görüşü²⁸³ tatbik olmamaktadır.

2. Hocasâde'ye göre eserin vücudu, istidada tabii değildir fikri filozoflara aykırı gelmemelidir, zira istidatlar felek ve hareketlerinden meydana geldiğine göre, bu hareketlerde başka tabiat hasıl edecek bir değişme olabilir.²⁸⁴
3. Hocasâde genel olarak filozofların görüşlerini incelediğinde mucize'nin reddine rastlamadığını dile getirmiştir. Buradan hareketle Hocasâde'nin mucize meselesinde Gazâli gibi düşünmediği, Gazâli'nin ona göre meseleyi filozofları tam anlamamış olmasından kaynaklı abarttığı görüşündedir diyebiliriz.

Meşşâî filozoflar sebeplilik ilkesini zaruri görmüşleridir. Yani doğa içerisinde birtakım sebeplerin olduğu ve bu sebeplerinde doğası gereği olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Öyle ki İbn Rüşd sebepliliği zaruri gören filozofları eleştiren Gazâli'yi şu görüşleri ile tenkit etmiştir:

“Öyleyse sebepleri reddeden kimse akli reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplileri tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.” İbn Rüşd'e göre bunları reddetmek tüm bilgiyi geçersiz kılmak anlamına gelmektedir. Çünkü hiçbir şeyin gerçek bilgisine hiçbir zaman ulaşılamaz. Ve bu görüşü savunan kimsenin tüm mantıksal öncül ve önermeleri de reddetmesi gerekir. Buna göre her şey zandan ibarettir. Burhani bir kanıttan bahsetmek mümkün değildir. “Buna göre zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını da kabul etmesi gerekir.”²⁸⁵

Hocasâde'nin nedensellik probleminde görüşü Gazâli gibidir ve o, filozofları bu konu da tenkit etmiştir. Nedensellik probleminde Hocasâde filozoflara cevap niteliğinde şu açıklamayı yapmıştır:²⁸⁶

²⁸³ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 100.

²⁸⁴ Küyel, *Üç Tehâfüt Geleneğinde Felsefe ve Din Münasebeti*, 100.

²⁸⁵ Muhittin Macit, “Meşşâî Geleneğinde Nedensellik”, *Marmara Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Güz 2012), 49.

²⁸⁶ Çetinkaya, *Doğudan Batıya Düşünce Serüveni, Fatih'in Filozof Hocası Hocasâde*, 337.

“Biz illetin muayyen ma'lule mahsus olup, diğ er ma'luller için olmayan bir hususiyete sahip olmasının zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine burada lazım gelen şey; bir illetin bu hususiyete, ma'lullere göre sahip olup kendisinin ma'lülü olmayan şeylerde bu hususiyete sahip olmamasıdır. Eğer böyle olsaydı illetin ma'lulünü gerektirmesi, ma'lülü olmayan şeyi gerektirmesinden daha evla olmazdı. İllete, illetin ma'lülü ile beraber müşterek bir hususiyet olmasının gerekliliğine gelince; esas itibariyle bu hususiyet, bu sözü geçen ma'lülden başkası olamaz ve de bunun için de bir delalet yoktur.”

Hocazâde'nin filozoflara cevap olarak söylediği bu sözle onun nedenler zincirinin sonsuza kadar gidebileceğini, nihai olarak bir nedende durmanın zorunlu olmadığını çıkması gerekeceği hususiyetiyle filozofları eleştirmiştir. Ancak Hocazâde'nin buradaki eleştirisi fiolozofların nedenselliği zorunlu görmelerinedir. Yoksa genel olarak mucize konusunda Hocazâde filozofların mucizeyi reddetmediği görüşü ile Gazâli'den ayrılmaktadır. Onların zorunlu nedensellik anlayışından bu sonucun çıkmadığı görüşü ile Gazâli'yi bu meselede filozofları yanlış anladığını söylüyordiyebiliriz.

SONUÇ

Geçmişten günümüze kadar veya daha geniş bir söylem ile söyleyecek olursak insanlık tarihi ile birlikte var olan din ile felsefe hem ayrı ayrı hem de birbiri ile ilişkisi açısından tartışma konusu olmuştur.

İslam düşünce tarihinin bazı dönemlerinde felsefe ve dinin birbirine zıt olduğu yargısı ortaya çıkmıştır. Hatta bu “yargı” Gazâli ile ve O’nun filozoflara yönelik eleştirisi ile bazı kesimlere göre daha da kesinlik kazanmış ve toplum içerisinde yayılım alanı ve oranı artmıştır. Bu ön kabul nedeni ile kendisini din âlimi olarak gören ancak bu “ön kabul”ün (din-felsefe zıtlığı) gerçekliği yansıtmadığı yadsınılamaz bir gerçektir. Bu sebeple din-felsefe ilişkisinin ve bu ilişkiyi ortaya koymada önemli bir konumda olan *Tehâfüt*’lerin yeniden tartışılması, sorgulanması, daha geniş perspektiften bakıp yorumlanması tüm filozof ve âlimlerin bizlere yüklediği bir borçtur. Hiç şüphe yok ki İslam toplumunda akıl ve özgür düşünceye karşı bu önyargı kaçınılmaz olarak bir gün son bulup felsefe, İslam toplumunda genel kabul görülecektir.

Din-felsefe ilişkisi tüm İslam âlimlerinden filozoflara kadar çok geniş bir skala’nın araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Bunlar arasında Gazâli ve Hocaşâde de yer almaktadır. Farklı dönemlerde yaşayan ve İslam düşünce dünyası için önem arz eden bu iki düşünür aslında aynı amaca hizmet etmektedir.

Din ve felsefenin gayeleri ortak olduğu için konuları da ortaktır. Bu konuda görüşlerini beyan eden filozoflara Gazâli’nin eleştirisi din ve bilimi çok keskin bir ayrışmaya götürmüştür. Hâlbuki Gazâli’nin kitaplarında asıl fikirler açıklıkla yer almasına rağmen yaşanan din-bilim çatışması nedeni ile gerçeğe aykırı olmasına rağmen algılara hitap edilmiş ve bu çatışma maksadın hâsıl olmasına neden olmuştur.

Gazâli'nin bu eleştirisi hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında büyük yankı uyandırmış, sınırlı sayıdaki eleştirisi sanki tüm felsefeye ve tüm filozoflaraymış gibi çarpıtılmalara maruz kalmıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak din ile felsefeyi birbirine düşman iki alan gibi göstermiştir. Hâlbuki hem Gazâli hem Hocaşâde din ile felsefe arasındaki ilişkiyi açıklarken filozofları haklı buldukları konular da olmuştur.

Sonuç olarak Gazâli "*Tehâfütü'l Felâsife*" adlı eserinde filozoflara yönelik itirazlarını yirmi mesele de toplamış, daha sonraki dönemlerde yaşayan Hocaşâde ise din-felsefe ilişkisini yirmi iki mesele de incelemiştir. Ayrıca Hocaşâde bazı konularda Gazâliyi haklı bulurken bazı konularda ise filozofların haklılığını izah etmiştir.

Sonuç olarak din-felsefe ilişkisi geçmişten günümüze tüm filozof ve âlimlerin üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu durum bazı kesimlerin felsefenin dine zıt olduğunu savunmasına neden olmuştur. Öyle ki felsefeye karşı küçük bir eleştiri bile çok büyük yankılara yol açmış, toplum içerisinde algılara sebep olmuştur. Aynı zamanda din ve felsefe arasında ki münasebette tehâfütlerde önemli bir yer tutmuştur. Gazâli ile başlayan sonrasında uzun süreler devam eden tehâfüt geleneği din-felsefe ilişkisinin bir yansımasıdır. Bu sebeple tehâfütleri iyi anlamak bu ikili arasındaki ilişkiyi de iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır. Son olarak ise bu çalışmamızda geçmişten günümüze din-felsefe ilişkisinin seyrini ortaya koyup bu iki alanın birbirinden bağımsız olmadığı sonucuna ulaştık. Ayrıca Tehâfülerin muhteva açısından din ve felsefe ile ortak olması nedeni ile, din-felsefe ilişkisini Tehâfüt çerçevesinde ele alarak Tehâfütlere bu ilişkiyi ortaya koymadaki önemine vurgu yaptık.

KAYNAKLAR

- Akgün, Tuncay. “Meşşâî Filozoflar ve Gazâli’nin Ontolojisinde Varlık-Mahiyet Tartışmaları” *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2. (Aralık 2016), 235-258.
- Alper, Ömer Mahir. “Gazzali’nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı Mıydı?”. *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (Nisan 2012), 88-107
- Arıkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofların Gazâli Algısı: İbn Rüşd’ün Gözünden Gazâli”. *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/27 (Haziran 2013), 121-142.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Avcı, Necati. “İbn Rüşd’ün Hayatı, Eğitim Öğretimi ve Eserleri” *Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* /17 Kayseri: Erciyes Üniversitesi, (Mart1994), 195-205.
- Aydın, Hasan. “Thomas Aquinasta Nedensellik Sorunu”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/27 (Mayıs 2019).
- Aydın, İbrahim Hakkı. “*Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi /16 (Aralık 2006), 57-74.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Platinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sinâ’da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* /14 (Ekim 2001), 171-181.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı, 14. Basım, 2018.

- Başaran, Vural. “1277 Yasağı ve İmam Gazâli’nin Tehâfütü Arasında Bir Mukayese”. *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (Haziran 2015), 119-130.
- Batak, Kemal. “Tehâfütü’l Felâsife ile Alakalı Genel Problemler”. *Marmara Üniversitesi İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Haziran 2000), 365-395.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2018.
- Bolay, S. Hayri. *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocazâde”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. Ed. Tefik Yücedoğru vd. 3. Bursa: Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011.
- Coşkun, Ali. “Din Bilim ve Felsefe İlişkileri”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Mart 2016), 213-229.
- Çetin, Ali. “Elea Felsefesi ve Zenon Paradoksları”, *Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/33 (Mayıs 2022), 503-522.
- Çetinkaya, Ali Bayram. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Fatih’in Filozof Hocası Hocazâde*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Çınar, Bayram. “Gazâli’nin Allah’ın Sıfatları Teorisi”. *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Aralık 2021), 305-332.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazâli ve Nedensellik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1964.
- Demircioğlu, Aytekin. *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazâli’de Bilgi Meselesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Deniz, Gürbüz. “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde Tanrı’nın Bilgisi”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/47 (Ekim 2008), 93-105.
- Deniz, Gürbüz. *Hocazâde ve Ali Tusi’nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

- Deniz, Gürbüz *Kelam Felsefe Tartışmaları/Tahâfütler Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dölek, Haydar. “Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2010), 200-207.
- Elmalı, Osman - Özden, H. Ömer. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Arısanat Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Engin, Erdem. “Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant”. 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 1/168. Ankara: *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Hocazâde 'nin Felsefi Yazma Eserlerinin Tercümesi ve Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Osmanlıda Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/28 (Ekim 2016), 273-326.
- ET, Etimoloji Türkçe.”Felsefe Nedir?”. 15 Ağustos 2023.
- Fârâbi. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Gazâli. *El-Munkız Mine'd-Dalâl*. çev. Hamidullah Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Gazâli. *Mekasıdu'l Felâsife*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Gazâli. *Tehâfütü'l Felâsife*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Gazâli. *Mişkatü'l-Envar*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Ramzi Kitabevi Yayınları, 35. Basım, 2022.
- Göz, Kemal. “İbn Sinâ Felsefesinde Varlık Mahiyet Kavramları”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 358-371.

Güncel Türkçe Sözlük, 15 Ağustos 2023.

Güneş, Merdan. “Gazâli’nin Batıya Olan Etkisi”. *Onsekizmart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (Eylül 2012), 61-85.

Güzel, Abdürrahim. “Gazâli’nin Hayatı ve Eserleri”. *Gevher Nesibe Tıp Fakültesi Enstitüsü Dergisi* /17 (Mart 1994), 249-270.

Hocazâde. *Tehâfütü’l Felâsife*. Mısır: 1302.

Hocazâde. *Et Tehâfüt fi’l Muhâkeme beyne’l Gazzâli ve’l Felâsife*, thk. Luay Hatem Yaqoob. Beyrut: Risâle el Alemiyye, 2018.

Ilgaroğlu, Muhammed Caner- Yaqoob, Luay Hatem “Alemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazâli ve Hocazâdenin Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* /32 (Ocak 2019), 319-340.

Ilgaroğlu, Muhammed Caner - Yaqoob Luay Hatem. “Fârâbî ve Hocazâdenin Görüşleri Bağlamında Mead Meselesi”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Araştırma Dergisi* 8/4 (Haziran 2019), 3086-3100.

İbn Sinâ. *Kitabu’ş-Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2013.

İbn Sinâ. *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2018.

İbn Rüşd. *Tehâfütü’t Tehâfüt*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları 1. Basım, 2018.

İbn Rüşd. *Faslu’l Makal el-Keşf an Minhaci’l Edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım 2016.

İmamoğlu, Tuncay vd. *Din Felsefesi*. Erzurum: Kültür Bakanlığı, 3. Basım, 2018.

Karakuş, Abdülkadir. “Kur’an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (Aralık 2018).

Kaya, Cüneyt. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ankara: İsam Yayınları, 6. Basım, 2018.

- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım, 2010.
- Kaya, Veysel. “Alemin Ezeliliği Tartışmasında Hocazâdenin Yeri”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. /160. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2011.
- Koçak, İlyas. *Gazâli ve İbn Rüşdün Tehâfütleri Bağlamında Din-Felsefe İlişkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köker, Ahmet Hulusi. “İbn Rüşd’ün Hayatı ve Tıbbi Eserleri”. *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Dergisi* /17 (Mart 1994), 37-39.
- Köse, Saffet. “Bursa’nın Hocazâdesi: Hayatı ve İlmî Kişiliği”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, ed. Tevfik Yücedoğru vd. /17 Bursa: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.
- Kur’an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2011.
- Küçükali, Adnan. “İbn Sinâ’nın Felsefi Yorumlama Metodu”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (Nisan 2009), 57-68.
- Küçükparmak, Aykut. *İslam Düşüncelerinde Eleştiri Kültürü ve Tahamül Ahlakı*. İstanbul: Çınar Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Macit, Muhittin. “Meşşâî Gelenekte Nedensellik”. *Marmara Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Güz 2012), 33-58.
- Muhammed, Ali Abdülmü’tî. “Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi”, çev. Tamer Yıldırım. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Şubat 2014), 187-194.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “İbn Sinâ’nın İlim Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkisine Yaklaşımı”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* /15 (Haziran 2012), 287-316.
- Oktay, Ayşe Sıdika. “İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Mucizenin Kanıtları Sonucu”. *Türkiye Diyanet Vakfı*. 1/51 (Eylül 2010), 90-118.
- Orman, Sabri. *Gazâli’nin Biyografisi, Hakikat Arayışı, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.

- Orman, Sabri. "Gazâli'nin Hayatı ve Eserleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Haziran 2000), 237-248.
- Özden, H.Ömer. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Sanat Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Özkan, Yakup. *Tehâfütü'l Felâsifede Allah'ın Sıfatları Meselesinde Filozofların Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Tuncay Türk. İstanbul: Oda Yayınları, 2013.
- Sağlık, Hacı. *İbn Sinâ'nın Mahiyet Anlayışı ve Mucize Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sözen, Kemal vd. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Lisans Yayınları, 1. Basım. 2017.
- Taşkın, Ali. *Gazâli ve David Hume'nin Şüphecilik Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Ankara, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Tritton, Arthur Stanley. "Allah'ın Kelamı". çev. Sinân Öge. *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/29 (Eylül 2008), 145-161.
- Turgut, Ali Kürşat. "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları". *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ocak 2012), 1-21.
- Türkben, Yaşar. *Gazâli ve Nedesellik*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Türker Küyel, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bağlamında Din- Felsefe İlişkisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1. Basım, 2018.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Yaqoob, Luay Hatem. *Hocazâde'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yeşilyurt, Temel. "Gazâliye Göre Allah'ın İradesi" . *Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* /14 (Haziran 1998), 187-200.

Yıldırım, Hüsamettin. “Tehâfütlerin İslam Düşüncesinde Yeri ve Önemi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/7 (Haziran 2011), 116-130.

Yıldırım, Ömer Ali. “İslam Düşüncesinde Yeniden Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sinâ Merkezli Bir İnceleme”. *Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Eylül 2012), 251-274.

Yıldız, Metin. “Tehâfütü’l Felâsife ve Tuhfetu’l Mütakellimin Bağlamında Bir Değerlendirme Gazâli ve İbn Melâhimi’nin İbn Sinâ Eleştirileri”. İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı. Ed. Tecelli Karasu vd. /191. *İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı*, 2021.

Yücedoğru, Tevfik. *Hocazâde’nin Alem Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.